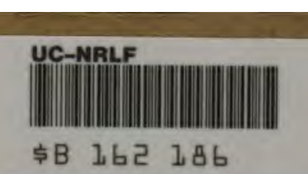
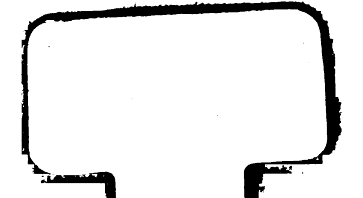
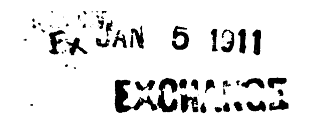












Die Feindesliebe

nach dem

natürlichen und positiven Sittengesetz.

Eine historisch-ethische Studie

von

Stephan Randlinger,
Präfekt im erzbischöflichen Klerikalseminar zu Freising.

Preisgekrönte Schrift.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1906.

Die Feindesliebe

nach dem

natürlichen und positiven Sittengesetz.

Eine historisch-ethische Studie

von

Stephan Randlinger,
Präfekt im erzbischöflichen Klerikalseminar zu Freising.

Preisgekrönte Schrift.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1906.



Die Drucklegung der Schrift „Die Feindesliebe von Stephan Randlinger" wird gestattet.

Paderborn, den 15. Mai 1906.

Das Bischöfliche General-Vikariat.
Schnitz.

Vorwort.

Die vorliegende Studie wurde im Jahre 1901 bei der hochwürdigen theologischen Fakultät der K. Ludwig-Maximilians-Universität in München als Versuch einer Lösung der für dieses Jahr gestellten Preisaufgabe eingereicht und mit dem Preise gekrönt.

Die folgenden Ausführungen bewegen sich mehr in den Grenzen einer allgemeinen Charakteristik und Überschau, ohne jedoch der eingehenderen Behandlung einzelner sich aufdrängender Fragen auszuweichen. So glaubte der Verfasser, vielleicht auch bei einem etwas weiteren Leserkreis Interesse für seine Erstlingsarbeit finden zu dürfen. In einigen Punkten wird sie mit den Hauptresultaten in M. Waldmann's trefflicher Schrift „Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum" (Wien 1902), der Frucht einer gleichzeitigen Bearbeitung der erwähnten Preisfrage, übereinstimmen; in mehr als einer Hinsicht aber hofft der Verfasser, über Waldmann's Darlegungen hinaus Neues zu bieten.

Der hohen theologischen Fakultät der Universität München sei für die wohlwollende Würdigung der Studie, den öffentlichen Bibliotheken, besonders der des K. Georgianums, für das allezeit hilfsbereite Entgegenkommen in Beschaffung der notwendigen Literatur der geziemendste und verbindlichste Dank ausgesprochen.

Freising, im August 1906.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

II. Hauptteil.

Die Feindesliebe nach dem positiven Sittengesetz.

I. Abschnitt.

Die Stadien ihrer Offenbarung.

1. Feindesliebe des Alten Testamentes.

a. Der Inhalt der alttestamentlichen Feindesliebe.

b. Die Grenzen der alttestamentlichen Feindesliebe.

2. Die Feindesliebe des Neuen Testamentes.

a. Die sittlichen Erscheinungsformen der christlichen Feindesliebe.

b. Der göttlich-übernatürliche Charakter der christlichen Feindesliebe.

II. Abschnitt.

Patristische Begründung der christlichen Feindesliebe. Ihre feste systematische Formulierung durch den hl. Thomas von Aquin.

1. Lehre der griechischen und lateinischen Väter.

a. Pflichtenkreis der Feindesliebe.

b. Die natürlich-philosophische und übernatürlich-theologische Begründung der Feindesliebe.

2. Lehre von der Feindesliebe im System des heiligen Thomas von Aquin.

Quellen und Literatur.

Arneth F. X., Das klassische Heidentum und die christliche Religion I (Wien 1895).

Ballerini A., Opus theologicum Morale, ed. Palmieri D., II (Prati 1890).

Bannez D., Scholastica Commentaria in Secundam Secundae D. Thomae Aq. (Duaci 1615).

Bautain L. E., Philosophie morale I (Paris 1842).

Van den Berg van Eysinga G. A., Indische Einflüsse auf die evangelischen Erzählungen (Göttingen 1904).

Bertholet A., Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden (Freiburg 1896).

Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.

Bonhöffer A., Die Ethik des Stoikers Epiktet (Stuttgart 1894).

Braune A., Mark-Aurels Meditationen (Altenburg 1878).

Bruch J. Fr., De amore inimicorum, quatenus ille virtus dici possit christianae religionis propria (Argentorati 1812).

Calmet A., Commentarius literalis in omnes libros V. T. VI, 1 (Wirceburgi 1791).

Canzius I. G., De diligendis inimicis oraculi Prov. 25, 21. 22, Ethnicorum quoque testimoniis consentanei (Tubingae 1748).

Cathrein V. S. J., Moralphilosophie I. II (Freiburg [4] 1904).

Chollet A., La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne (Paris 1898).

Döllinger J., Heidentum und Judentum (Regensburg 1857).

Van Doesburgh, Quaenam et qualis sit *φιλεχθρία*, quam commendant Jesus et Apostoli? et an ex hac commendatione etiam eluceat Christianae doctrinae moralis praestantia? (Annales Academiae Groninganae 1820—1821).

Engert Th., Der betende Gerechte der Psalmen (Würzburg 1902).

Epicorum Graecorum fragmenta I, ed. Kinkel (Lipsiae 1877).

Ewald P., Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius (Diss., Leipzig 1881).

Fischer J. Car. Christ., Quid de officiis et amore erga inimicos Graecis et Romanis placuerit (Halae Saxon. 1789).

Fragmenta philosophorum Graecorum I, collegit Mullachius F. G. A. (Parisiis 1883).

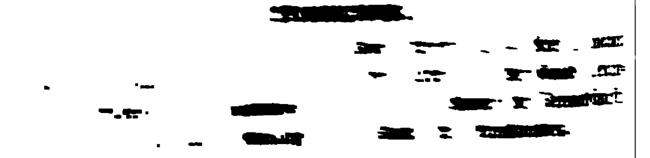
Garve Chr., Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Schriften (Breslau 1783).
Gizycki P., Das Leben und die Moralphilosophie des Epikur (Diss., Halle 1879).
Gotti V. L., Theologia scholastico-dogmatica II (Venetiis 1750).
Grimm J., Leben Jesu III² (Regensburg 1895).
Grünebaum E., Die Sittenlehre des Judentums anderen Bekenntnissen gegenüber (Straßburg ² 1878).
Güdemann M., Nächstenliebe, ein Beitrag zur Erklärung des Matthäusevangeliums (Wien 1890).
Haneberg D., Die religiösen Altertümer der Bibel (München ² 1869).
— Geschichte der biblischen Offenbarung (Regensburg ⁴ 1876).
Hardy E., König Asoka (Mainz 1902).
Hartmann E., Das religiöse Bewußtsein der Menschheit (Leipzig 1888).
Heinig M. E., Die Ethik des Laktantius (Diss., Grimma 1887).
Hobbes Th., Elementa philosophica: De cive. — Leviathan (Amsterod. 1642. 1651).
Höffding H., Geschichte der neueren Philosophie I (Leipzig 1895).
Hüpeden L. Ph., Commentatio, qua comparatur doctrina „De amore inimicorum" cum ea, quae tum in nonnullis veteris testamenti locis, tum in libris philosophorum Graecorum et Romanorum traditur (Gottingae 1817).
Hummelauer F. S. J., Commentarius in Exod. et Levit. (Parisiis 1897).
Jodl F., Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie II (Stuttgart 1889).
Joel K., Der echte und der xenophontische Sokrates I. II, 1 (Berlin 1893. 1901).
Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben, herausgeg. v. Raich, LXXXII (Mainz 1902).
König J., Theologie der Psalmen (Freiburg 1857).
Köstlin K., Die Ethik des klassischen Altertums I (Tübingen 1887).
Kohler J., Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz (Würzburg 1883).
Kolberg J., Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians (Braunsberg 1886).
Leland D. John, Abriß deistischer Schriften I, übersetzt v. Schmid H. G. (Hannover 1755).
— Dasselbe II, übersetzt v. Meyenberg J. (Hannover 1756).
Luthardt Ch. E., Die antike Ethik (Leipzig 1874).
Mausbach J., Christentum und Weltmoral (Münster ² 1905).
Meyer Th. S. J., Institutiones iuris naturalis II (Friburgi 1900).
Morgott F., Die Theorie der Gefühle im System des hl. Thomas (Progr., Eichstätt 1864).
Nägelsbach F., Nachhomerische Theologie (Nürnberg 1857).
Neeb J., De dilectione inimicorum tentamen historico-morale (Mogunt. 1791).
Nietzsche F., Jenseits von Gut und Bös (Leipzig 1895).
— Der Antichrist (Leipzig 1894).
— Also sprach Zarathustra (Leipzig 1895).

Oldenberg H., Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde (Stuttgart[4] 1903).
Patrologiae cursus completus. Accurante I. P. **Migne** (Paris 1844—1866). Series Latina (= MPL.) Series Graeca (= MPG).
Paulsen F., System der Ethik II[7] (Stuttgart 1906).
Pesch H. S. J., Lehrbuch der Nationalökonomie I (Freiburg 1905).
Pölzl Fr., Der Weltapostel Paulus (Regensburg 1905).
Poëtae lyrici Graeci II, ed. Bergk (Lipsiae 1882).
Rau A., Die Ethik Jesu vom Standpunkt des Menschentums (Gießen 1899).
Reinke L., Beiträge zur Erklärung des Alten Testamentes I (Münster 1851).
Riehm E.-Baethgen F., Handwörterbuch des biblischen Altertums I[2] (Leipzig 1893).
Ritter A., Moral des hl. Thomas von Aquin (München 1858).
Schanz P., Kommentar über das Evangelium des heil. Matthäus (Freiburg 1879).
Schaubach J., Über das Verhältnis der Moral des klassischen Altertums zur christlichen, untersucht in der Lehre von der Feindesliebe: Theol. Studien und Kritiken v. Ullmann und Umbreit XXIV (Hamburg 1851, I).
Schegg P., Evangelium nach Matthäus I. II. III. (München 1856 ff.)
Schell H., Jahwe und Marduk (Separatabdruck aus Türmer-Jahrbuch. Stuttgart 1904).
Schmidt L., Die Ethik der alten Griechen I (Berlin 1882).
Schneider W., Allgemeinheit u. Einheit des sittlichen Bewußtseins (Cöln 1895).
Schneidewin M., Die antike Humanität (Berlin 1897).
Schömann F. G., Griechische Altertümer I[3] (Berlin 1871).
Schopenhauer A., Sämtliche Werke IV (Leipzig 1874).
Der katholische Seelsorger. Wissenschaftlich-praktische Monatsschrift I (Paderborn 1889).
Seitz A., Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur (Freiburg 1903).
Seydel R., Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältnis zur Buddhasage und Buddhalehre (Leipzig 1882).
Silbernagl J., Der Buddhismus (München[2] 1903).
Spinozae opera philos. omnia (Stuttgardiae 1830).
Stimmen aus Maria-Laach XXXII. XXXIII. LIII (Freiburg 1887. 1897).
Sylvius Fr., Commentaria in totam Secundam Secundae S. Thomae Aq. (Duaci 1628).
Theologisch-praktische Monatsschrift, herausgeg. v. Pell, XIV (Passau 1904).
Tholuck F. A. G., Die Bergrede Christi (Gotha[5] 1872).
Thomae Aquinatis opera, Editio altera Veneta (Venetiis 1745 ss.).
— opera omnia, usu impensaque Leonis XIII., I—XI (Romae 1882 ss.).
Tolstoj L., Mein Glaube. A. d. Russ. v. Perloff (Berlin 1901).
— Über Gott und Christentum. Deutsch v. Syrkin (Berlin 1901).
Triebs F., Studien zur lex Dei I (Freiburg 1905).

Randlinger, Die Feindesliebe.



VI



Einleitung.

1. Begriffliche Vorerinnerungen.

1. Einander widerstreitende Gegensätze in Denk- und Handlungs-e haben Menschen jederzeit getrennt; von „Feinden“ und „Feind-ten“ erzählen Sage und Geschichte, von ihnen zeugt die tägliche ahrung. Aber Gegensätze begründen an sich noch keine Feindschaft; de das gemeine Volksbewußtsein äußert sich hier, wie oftmals, virrend und täuschend. Eine methodisch sichere Behandlung vorgesteckten Themas erheischt daher eine kurze Abgrenzung Begriffe von „Feind“, „Feindschaft“ und „Feindesliebe“.

Dem auf niedriger Kulturstufe stehenden Naturmenschen erscheint Ausländer und Fremdling als Feind; daß aber der Mangel türlicher, örtlicher und nationaler Bande den Nebenmenschen noch ht zum Feinde, im ethischen Sinne des Wortes, macht, ist ein-achtend. Darum müssen wir hier auch absehen von jenem geg-rischen Verhältnis, welches zwei politische Gemeinwesen aus-nanderreißt, dem *Kriege*. Ist nun die Feindschaft in unserem inne bedingt durch den *Widerstreit persönlicher Interessen*, gilt es doch festzuhalten, daß auch ein gemeinsames Ringen nach em nur von einem erreichbaren Ziele den gegnerischen Mitbewerber icht als Feind darstellen kann. Ebensowenig konstituiert die natür-iche Verschiedenheit geistiger Anlagen und Neigungen, die Ungleichheit seelischer Bestrebungen ein Feindesverhältnis im strengen Sinne; selbst wenn mißgünstige Stimmung und Beleidigungen hieraus entspringen würden, so könnte man den Beleidiger darob so wenig einen Feind nennen, als vorübergehende Wohlgesinntheit und ver-einzelte, einer Augenblicksstimmung entsprechende Wohltaten ihrem persönlichen Spender den Charakter eines Freundes zuzuteilen vermögen.

Nur Unklugheit und Selbstüberhebung könnte, um noch einen Gesichtspunkt für unsere Betrachtung hervorzukehren, eine Person als Feind brandmarken, die, ohne dazu verpflichtet zu sein, dem Nebenmenschen als Gegner seiner Fehler und Sünden in wohlmeinender Absicht entgegentritt.

Vielmehr verstehen wir hier unter dem „Feinde" jenes vernünftige persönliche Wesen, welches ohne unsere Schuld in unrechtmäßiger, dauernder und böswilliger Weise unsere Rechte schädigt oder wenigstens zu beeinträchtigen sucht.[1] Je nach den verschiedenen Äußerungen dieser seiner inneren Gesinnung redet man dann von einem heimlichen, tückischen, hinterlistigen oder einem erklärten, offenen Feinde, einem Hasser oder Verfolger, welch letzterer in der äußersten Betätigung seiner Bestrebungen zum Todfeinde wird.

Die „Feindschaft" bestimmt sich demnach begrifflich als eine fortwährende böswillige und ungerechte Gesinnung des Feindes gegen den Nebenmenschen, wobei es zur Wesensdefinition gleichgültig ist, ob dieser auf eine solche Gesinnung in gleicher Weise reagiert oder nicht.

2. Das treibende Element der Feindschaft ist Neid und Haß, wie sich noch näher zeigen wird,[2] ihr Gegensatz die wohlwollende Liebe. Wie stellt sich nun die Feindesliebe ihrem Wesen nach dar? Ihr allgemeines Gattungsmerkmal läßt sie erkennen als Wohlgefallen am Feinde, soferne er etwas Gutes ist, und als die aus diesem Wohlgefallen hervorgehende Hinneigung zu ihm.[3]

Kann aber Liebe als Neigung zu etwas immer nur auf einer gewissen Einheit und Zusammengehörigkeit[4] gründen, so ist die Liebe zum Feinde auch durch eine Zusammengehörigkeit zwischen ihm und uns bedingt. Sie kann also nicht in dem Wohlwollen zu ihm als Feind bestehen,[5] sondern entspringt aus einer gewissen Connaturalität zwischen ihm und uns und kündet sich dem Willen als pflichtmäßig an, sobald die natürliche oder auch übernatürliche Erkenntnis das Dasein ihrer Bedingung konstatiert hat.

---

[1] Ballerini A., Op. theol. Morale, ed. Palmieri D. (Prati 1890) II., 116 s.

[2] Vgl. § 11.

[3] Cfr. Thom. Aq., S. th. 1, 2, q. 26, a. 2, q. 25, a. 1.

[4] Ibid. 1, 2, q. 27, a., 1, c., cfr. q. 8, a. 1, c, S. c. gent. 4, 19. de Malo, q. 16, a. 2, c.

[5] Ibid. 2, 2, q. 25, a. 8.

Diese Pflichtmäßigkeit wird auf Grund der angedeuteten Erkenntnis dem menschlichen Willen nun vorgestellt durch das Sittengesetz in seinen beiden Erscheinungsformen, dem natürlichen und positiven Sittengesetz.

Nach dieser relativen Beziehung besagt der Begriff der „natürlichen" Feindesliebe, daß der Mensch vermöge seiner natürlichen, vom Schöpfer verliehenen Anlagen einerseits die sittliche Güte des Wohlwollens gegenüber dem persönlichen Feinde und den der Menschenwürde widerstreitenden moralischen Defekt der Feindschaft erkenne, anderseits in seinem Inneren den kategorischen Imperativ verspüre, Erkenntnis und Wollen in Einklang zu bringen. Wie nun das natürliche Sittengesetz nicht in allen seinen Vorschriften klar und bestimmt zur Verwirklichung der natürlichen sittlichen Weltordnung anleitet, so läßt sich auch von der Feindesliebe als einer im natürlichen Sittengesetz enthaltenen sittlichen Idee behaupten, daß sie, um ihre natürliche Begründung erfahren zu können, nicht von Anfang an und an sich in klarer und bestimmt abgegrenzter Form den Menschen als verbindliche Norm gegenwärtig sein muß. Wohl aber erheischt es ihr „natürlicher" Charakter, daß sie dem Keime nach vorhanden sei, aus dem die vernunftmäßige Deduktion das Gebot in konkreter, bestimmter Gestalt erstehen lassen kann. Der Begriff der natürlichen Feindesliebe besagt also nicht, daß der Mensch vermöge seiner vernünftigen Natur gewöhnlich oder doch oft zur Betätigung von Liebe gegen seine Feinde gelange, sondern nur, daß der Mensch als Gattungswesen die Möglichkeit und Wirklichkeit rein natürlicher Feindesliebe auch durch die Geschichte aufweise; denn was der menschlichen Natur als solcher überhaupt fremd wäre und bliebe, das könnte auch nicht natürlich sein.

In fester und bestimmter Fixierung erscheint das Gebot der Feindesliebe, wenn wir den Blick auf das positive Sittengesetz richten. Übernatürlich ihrem Wesen nach, wie auch Gottes positives Gesetz, ist hiernach unbegrenzte Bruderliebe gegen den Feind erzeugt aus Glauben und Gnade und findet in heiligem Gehorsam gegen den himmlischen Gesetzgeber und in Gottesliebe ihre treibenden Motive, in übernatürlicher Glückseligkeit aber ihr Endziel.

Durch den fundamentalen Unterschied von „Natur" und „Gnade" sind mithin natürliche nnd übernatürliche Feindesliebe

gekennzeichnet. Während erstere ihrem Begriffe nach die natürlichen Kräfte des Menschen, Verstandeseinsicht und freie sittliche Willensbetätigung, zur Grundlage hat und auf Beweggründe sich stützt, die im Innern der Menschenbrust sich ankündigen und auf die Vollendung wahrer, edler „Menschlichkeit“ hinweisen, eröffnet letztere dem Menschen ein Gebiet, in welches er aus sich nicht vorzubringen vermag. An die Stelle natürlichen Erkennens tritt der theologische Glaube; die Stärke und Kraft zur Übung übernatürlicher Feindesliebe muß die Gnade geben; als herrliches Ziel aber steht dem Christen des himmlischen Vaters Vollkommenheit und ihre gottgewollte Nachprägung in der eigenen Seele vor Augen.

2. Bestimmung der Aufgabe.

Im Vorhergehenden wurde die Durchführung unserer Aufgabe bereits näherhin angedeutet. Schon in der Form, besonders aber in dem Inhalt des Themas ist die Behandlung der Feindesliebe in zwei, scharf gegeneinander abgegrenzten Hauptteilen begründet.

Demnach wird der erste Teil dieser Arbeit sich mit der Darstellung der Feindesliebe nach dem natürlichen Sittengesetz zu beschäftigen haben. Zu diesem Behufe sollen die einschlägigen Lehren der antiken Ethik der Griechen und Römer einer genaueren Würdigung unterzogen und auch die Feindesliebe in Buddhas Moral kurz gestreift werden. Da aber, wie sich schon a priori mit Sicherheit erwarten läßt, die sich selbst überlassene menschliche Vernunft die verschiedensten, miteinander nicht harmonierenden Ansichten zu Tage gefördert, so hat die vorwürfige Frage nicht bloß eine historische, sondern notwendigerweise auch eine spekulative Seite. An die historische Untersuchung über die Realität der Feindesliebe schließt sich somit ihre vernunftmäßige Begründung an.

Eine Behandlung nach dieser Seite hin empfiehlt sodann auch ein Blick auf den weiteren Fortgang unserer Arbeit.

Denn da das positiv göttliche Sittengesetz das natürliche zu seiner Voraussetzung hat, da Gott, der sich in seinem Tun nicht widersprechen kann,[1] der Urheber von beiden ist,[2] so ist eine speku-

[1] 2. Tim. 2, 13; Röm. 3, 3; 2. Kor. 1, 19. 20.

[2] Wirthmüller J. B., Über das Sittengesetz (Würzburg 1878. Kath. Studien 4, 5), 34 f.

lative Erörterung des natürlichen Charakters der Feindesliebe, namentlich auch eine Würdigung der Einwände gegen denselben, aus methodischen Gründen sehr wünschenswert.

Auf einer so gewonnenen sicheren Grundlage fußend wird dann der zweite Hauptteil unserer Aufgabe die Darstellung der Liebe zu den Feinden nach dem übernatürlichen Sittengesetz bieten; dieselbe umfaßt die Schilderung der übernatürlichen Feindesliebe, wie sie in den zwei großen Stadien der Offenbarung, den Sittenlehren des Alten und Neuen Testamentes, an die Menschheit verkündet wurde. In historisch-systematischer Untersuchung soll sich ein Überblick über die formelle Ausgestaltung des geoffenbarten Gesetzes der Feindesliebe bei den Vätern anschließen. Der Schluß dieses zweiten Hauptteiles wird die Würdigung der durch den heiligen Thomas von Aquin erfolgten endgültigen Systematisierung des Gebotes der Feindesliebe zu Inhalt haben.

Durch die vorstehende Bestimmung der Aufgabe, infolge der wir unter steter Berücksichtigung der historisch-genetischen Entwicklung der Idee der Feindesliebe zu unserem Ziele, einem klaren Bilde derselben auf Grund ihrer Bedingtheit durch das natürliche und positive Sittengesetz, zu gelangen suchen, glauben wir auf relativ gute Weise die Einheit jenes göttlichen Gebotes gewahrt zu haben, welches anfangs natürlicherweise im Menschenherzen sich ankündend in immer deutlicheren Umrissen und immer lichterer Erscheinung dem ganzen Erdenrunde aufging, bis die Gnadensonne des Neuen Bundes hell und klar das strenge Pflichtgebot beleuchtet: „Liebet eure Feinde!"

I. Hauptteil.

Die Feindesliebe nach dem natürlichen Sittengesetz.

Erster Abschnitt.

Natürliche Feindesliebe in ihrer geschichtlichen Erscheinung.

1. Feindesliebe und antike Volksmoral.

§ 1. Homer und die moralische Gnomik: Bedeutung von Rache und Feindschaft im allgemeinen.

1. Sittliche Ideen haben ihre Entwicklung, mithin ihre Geschichte. In dem gemeinen Volksbewußtsein regierend, bilden sie die Norm für das Denken und Handeln, bis sich schließlich die philosophische Reflexion ihrer bemächtigt und die schon lang geübte Praxis in ein theoretisches Gewand hüllt. Trotz dieses innigen Verhältnisses von Praxis und Theorie trennt sie doch beide vielfach, namentlich in der antiken Ethik, ein klaffender Gegensatz. Dieses Bild zeigt sich, wie im allgemeinen, so im besonderen auch bei Betrachtung des antiken Feindschaftsverhältnisses. Während die Volksmoral ihre eigenen egoistischen Bahnen wandelt, erheben sich erleuchtete Geister der Philosophie vielfach zu durch verschiedene ethische und religiöse Momente beeinflußten edleren Anschauungen. Freilich ist nicht zu vergessen, daß die an sich schönen Lehren der Philosophen über Feindesliebe fast nur theoretisch-abstrakten Wert besitzen, da sie nach einem Worte des Origenes[1] Speisen gleichen, die nur für wenige zubereitet sind, während die Philosophen selbst sich in der Rolle von Ärzten gefallen, deren Fürsorge sich

---

[1] C. Cels. 7, 60 (MPG. 11, 1505 ss.). — Vgl. Athenag., Leg. pro Christ. 11 (MPG. 6, 912), Theod., Graec. aff. cur. 9 (MPG. 83, 1036).

nur den Vornehmen zuwendet, die große Menge aber verachtet. Das allgemeine Merkmal der antik-philosophischen Ethik, ihre Exklusivität, bildet auch das Gepräge ihrer Lehren über Liebe zum Feinde. Ja, es entbehrt nicht des Interesses, zu beobachten, wie die Philosophen selbst, wenn es sich um die praktische Gestaltung des Feindschaftsverhältnisses handelte, ihre Aufstellungen außer acht lassend, vom allgewaltigen Volksbewußtsein getragen, ihren Verkehr mit den persönlichen Feinden regelten. Spätere Untersuchungen mögen diese Wahrnehmung noch näher beleuchten.

2. Den tiefgehendsten Einfluß auf das griechische sittliche Leben hatte Homer. Als Epiker unterweist er nicht so fast durch ethische Vorschriften, sondern zeigt Sittlichkeit des Lebens und Handelns auf durch die Schilderung seiner Helden, die aber in ihren Tugenden und Schwächen immer mächtig zum griechischen Gemüte sprachen, so daß „jener kein Grieche mehr gewesen wäre, der sich nicht im Kerne seines Dichtens und Trachtens als unter dem Banne der homerischen Gedichte stehend gefühlt.“ [1]

In den Hauptgestalten seiner beiden Epen, in Achilles und Odysseus, zeichnet der Dichter die Verkörperungen der Grundtugenden des heroischen Zeitalters, der Tapferkeit und der Klugheit. [2] Daß erstere, die in ihrem Erscheinen für uns etwas Wildes und Barbarisches an sich hat, und letztere, die zu Listen und Ränken ihre Zuflucht nimmt, die unseren moralischen Gefühlen widerstreiten, es unmöglich machen, nach Spuren wahrer Feindesliebe zu suchen, erklärt schon ein Blick auf die Sache selbst. Und wenn wir manchmal Szenen begegnen, in denen dieselbe Platz zu greifen scheint, so bildet die tiefere Grundlage für ein mildes Handeln jene dritte griechische Tugend, welche die ganze Anlage der Ilias verkündet, nämlich das dem hellenischen Geiste in auszeichnender Weise eignende „Maßhalten.“

Nirgends ist der Haß gegen den Feind als solcher verboten, im Gegenteil: der heftig aufwallende Zorn, der tatkräftige Haß bildet eine selbstverständliche Eigenschaft des Naturmenschen, und nur eine maßlose Betätigung desselben kann zur Hybris werden, gegen welche sich allerdings der Grieche nie und nimmer

---

[1] Schmidt Leop., Die Ethik der alten Griechen I (Berlin 1882), 3.

[2] Ziegler Theob., Die Ethik der Griechen und Römer Neue Ausgabe (Bonn 1886), 7.

gleichgültig verhalten kann. In bitterer Feindschaft wendet sich Achilles von seinem Gegner Agamemnon ab und sucht sich an ihm durch Nichtteilnahme am Kampfe zu rächen,[1] und diese Äußerung des natürlichen Gefühles bringt ihm in den Augen der Mithandelnden und des Dichters keinen Vorwurf ein. Erst als der Pelide den eindringlichen Worten seines greisen Freundes, des Priesters Phönix, ein taubes Ohr entgegenhält,[2] da er seiner Feindschaft keine Grenzen zu setzen weiß und den Agamemnon von sich weist, obwohl dieser Genugtuung leisten will, erst jetzt beginnt sein Unrecht, welches er bitter sühnen muß. Gewiß, wenn wir die herrlichen Worte des Phönix hören oder an jene des Priamos uns erinnern,[3] so finden wir darin die Pflicht der Versöhnlichkeit, sagen wir sogar schonender Barmherzigkeit, nahegelegt; aber nicht Achtung und Liebe gegen den Feind als Menschen sind die treibenden Motive, sondern eben nur der feinfühlende Sinn des Hellenen für das „Maßhalten."

Wie könnte es auch anders sein! Da den homerischen Helden die Grundlage des sittlichen Gemeinschaftslebens einzig und allein die nationale Zusammengehörigkeit ist, der Gedanke an das alle verknüpfende Band der Menschlichkeit nirgends zum Durchbruch kommt, so kann dadurch auch die Idee der Achtung vor Seinesgleichen und die Hinneigung zu ihm nicht recht erstehen. Es ist nicht nur der Fremdling, wo er hinkommt, recht und schutzlos,[4] das fremde Volk als solches ein feindliches, und der Verkehr mit auswärtigen Völkern fast nur durch den Krieg bestimmt,[5] sondern auch unter den eigenen Volksgenossen eröffnet der Mangel des Bewußtseins allgemeiner Humanität die Quellen von Haß und Feindschaft.

2. In das erste Stadium ihrer wissenschaftlichen Entwicklung tritt die hellenische Ethik mit dem Wirken der sogenannten gnomischen Dichter, welche die moralischen Anschauungen ihrer Zeit in den von ihnen verfaßten Gedichten und kurzen poetischen Sprüchen widerspiegeln lassen. Ihre Reihe eröffnet der böotische Sänger Hesiod[6]

---

[1] Vgl. bes. Il. 9, 378 ff.
[2] Il. 9, 434—605.
[3] Il. 24, 503 ff.
[4] Od. 13, 329.
[5] Luthardt Ch. E., Die antike Ethik (Leipzig 1887), 4 ff.
[6] Köstlin K., Die Ethik des klassischen Altertums (Tübingen 1887), 146 f.

um die Mitte des 8. Jahrhunderts vor Christus. Die Stimme eines von bitteren Lebenserfahrungen niedergebeugten, an dem Lebensglück der Menschheit pessimistisch verzweifelnden Mannes klingt uns aus seinen Liedern entgegen. Durch ungerechten Richterspruch „geschenkgieriger Richter“ des größeren Teiles seines Vermögens beraubt, ein Opfer der Ruchlosigkeit des „eisernen Zeitalters“, läßt er seine Gedanken in jener längst entschwundenen „goldenen Ära“ [1] sich sonnen, da Tugend und Gerechtigkeit noch die Menschen beglückten, und demgemäß hebt unser Dichter in erster Linie immer auch die Tugend der *Gerechtigkeit* hervor. [2] Diese strenge Gerechtigkeit beherrscht sein ganzes Sinnen und Trachten dem Nebenmenschen gegenüber und findet ihren formalen Ausdruck in dem Satze: *den Freund sollst du lieben, den Feind aber hassen.* [3] Eine solche Gesinnung dem Feinde gegenüber fordert nun auch tatkräftige Rache [4] mit „doppelter Vergeltung“, welche freilich nicht ins Maßlose, nicht in Übermut ausarten darf, sondern in der Unterwerfung des Feindes seine Schranken finden soll [5] — „und in diesem Punkte sehen wir Homer und Hesiod miteinander auf gleichem griechischen Boden stehen“. [6]

Ein kurzer Blick auf die moralischen Regeln Hesiods gestattet es, das Urteil Zieglers [7] über die hesiodische Moral im ganzen speziell auch auf seine Lehre über den Verkehr mit dem Feinde anzuwenden: „Wiedervergelten von seiten der Götter und Menschen, praktischer Nutzen und Vorteil, das sind die Triebfedern, welche den Menschen zum Gutestun, in unserem Falle zum Verzeihen, bestimmen sollen.“

Der düstere pessimistische Ton, den Hesiod angeschlagen, klingt fort bei den *griechischen Elegikern*, die hinwieder auch den Begriff der Gerechtigkeit fast noch starrer gestalten wie ihr Vorgänger, indem ja nach dem berühmtesten Vertreter der Elegie, *Theognis* (um 550), es nur eine einzige Tugend, die Gerechtigkeit, gibt. [8] Durch diese Tugend wird dann naturgemäß das Verhältnis zum Feinde bestimmt; alle die Vorschriften, die in diesem Betreff

---

[1] Ἔ. κ. ἡ., 109 ss. (ed. Weise).
[2] Vgl. z. B. bes.: ibid., v. 213—218.
[3] Ἔ. κ. ἡ., 353 ss., cfr. 342.
[4] L. c. 709 ss.
[5] L. c. 712 ss.
[6] Ziegler a. a. O. 22.
[7] A. a. O. 22.
[8] v. 147.

von den Elegikern, besonders Theognis, gegeben wurden, dürfen wohl ohne Widerspruch den Satz erhärten: daß sie alle Haß und Feindschaft atmen. Es werden nicht nur die Götter gebeten um die Fähigkeit, die Freunde belohnen und die Feinde rächen zu können,[1] sondern Theognis erklärt es weiterhin auch als Unsinn, den Feinden Gutes zu tun oder ihnen im Unglück beizuspringen; denn das hieße ja „Samen säen auf die weißliche Fläche des Meeres“.[2] Und in der Kühlung seines Rachedurstes scheut er vor keinem auch noch so verwerflichen Mittel zurück; dies bestätigt sein Rat den Feind nötigenfalls auch durch Schmeichelreden zu täuschen, um sich so desto empfindlicher an ihm rächen zu können.[3]

In ähnlicher Weise wie Theognis beurteilen auch die anderen Gnomiker das Feindschaftsverhältnis unter dem Gesichtspunkt der reinen Gerechtigkeit, so z. B. der Gesetzgeber Solon, welcher den Rat gibt, man solle den Freunden eine Wonne, den Feinden aber ein Schrecken sein,[4] und Archilochus, der Rache am Feinde als etwas Großes preist.[5]

Freilich, finden wir für diese bitteren Ausbrüche des Feindeshasses bei Theognis eine psychologische Erklärung in der Tatsache, daß er ein Leben voll der herbsten Erfahrungen hinter sich hatte, daß er durch eine demokratische Revolution aus seiner Vaterstadt Megara vertrieben und dabei durch seine Feinde seiner Güter beraubt worden war, daß er Zweideutigkeit, Hinterlist, Untreue und Freundschaftsbruch, Lüge und Betrug selbst von seiten jener erfahren hatte, von welchen er etwas Besseres erwarten durfte.[6]

Im übrigen aber vermißt man auch bei unserem Elegiker, so glühend auch sein Feindeshaß brennt, doch nicht jenes griechische Maßhalten in den Leidenschaften. Sagt er doch, daß er das Gute

---

[1] v. 337, cfr. 869 und 870.

[2] v. 105 und 106, cfr. 851.

[3] *Εὖ κώτιλλε τὸν ἐχθρόν· ὅταν δ' ὑποχείριος ἔλθῃ τῖσαί νιν, πρόφασιν μηδεμίαν θέμενος.* v. 363.

[4] *Εἶναι δὲ γλυκὺν ὧδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρόν, τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν.* Bergk, Poetae lyrici Graeci II (Lips. 1882), 42.

[5] Vgl. Theophyl., Ad Autol. 2, 37, (MPG. 6, 1116).

[6] Vgl. Köstlin, a. a. O. 150 f.

auch am Feinde anerkennen und schätzen, das Schlechte aber auch am besten Freunde verabscheuen müsse.[1]

Ist nun in diesem Feindeshaß der Elegien zunächst und vor allem die besondere Individualität und individuelle ethische Anschauung ihrer Verfasser in kräftigen Strichen gezeichnet, so spiegelt sich doch in denselben mehr oder minder auch das moralische Fühlen des hellenischen Volksgeistes jener Zeit wieder. Theognis versichert uns ja selbst, daß er nicht Selbsterfundenes, sondern vielmehr das, „was er schon als Kind von den Eltern gelernt habe", lehren wolle,[2] — und diese Lehre seiner Zeit gestattet, dem Feinde nur Gerechtigkeit, niemals aber Liebe angedeihen zu lassen.

Mit der Erwähnung des Solon sind wir bereits in die Periode der sogenannten „sieben Weisen" eingetreten; aus ihren ethischen, durchweg praktisch gehaltenen Aussprüchen ist sehr schwer, ein geordnetes Bild ihrer Ansicht über das Verhalten zum Feinde zu gewinnen, wie denn auch die Frage, welche von den bekannten Sätzen jedem einzelnen zukommen, welche als unecht zu verwerfen oder Produkte einer späteren Zeit sind, offen bleiben muß.[3]

Der vom delphischen Orakel als der „größte"[4] unter den Weisen bezeichnete Thales von Milet scheint sich in der Darlegung der Pflichten gegen den Feind nicht über das Niveau der gewöhnlichen Anschauung seiner Volksgenossen erhoben zu haben. Denn wenn er in dem Anblicke der Leiden des Feindes seinen Trost findet,[5] so ist dies die Sprache des kalten Egoismus.

Und diese Selbstsucht, schimmert auch in den an sich trefflich lautenden Vorschriften des Bias durch. Er will lieber zwischen Feinden als zwischen Freunden eine richterliche Entscheidung treffen, weil man sich in jenem Falle einen bisherigen Feind zum Freunde, in diesem einen bisherigen Freund zum Feinde mache.[6] Aber wohl nicht der Gedanke, daß Haß und Feindschaft unedel seien, scheint hier das Motiv zu bilden, sondern vielmehr die Erwägung, daß es gefährlich ist, viele Feinde gegen sich zu haben.[7] Diese Argumentation unterstützt der an genannter

---

[1] v. 1079.
[2] v. 27 ff.
[3] Näheres bei Ziegler a. a. O. 25.
[4] Diog. L. 1, 28. (ed. Kraus).
[5] Diog. L. 1, 36.
[6] Diog. L. 1, 87.
[7] Schmidt, a. a. O. II, 366.

Stelle sich anschließende Satz: Die Liebe müsse so beschaffen sein, als rechnete man mit zukünftigen Feinden, der Haß so, als würde er einmal der Freundschaft weichen.[1] Daß eine solche Feindesliebe den Stempel schlau berechnender Klugheit offen an der Stirne trägt und damit in ihrer Unwahrheit sich bloßstellt, ist auf den ersten Blick ersichtlich, und wir stimmen Cicero vollständig bei,[2] wenn er eine solche Gesinnung brandmarkt als die Zerstörerin jeglicher Liebe unter den Menschen.

Der aus einem elegischen Bruchstück bereits angezogene Grundsatz des weisen Solon, daß nach Maßgabe der Gerechtigkeit die Behandlung der Feinde jener der Freunde entgegengesetzt sein müsse, scheint auch seine ganze Gesetzgebung beherrscht zu haben. So räumt ein von ihm erlassenes Gesetz, wenn wir dem Plutarch glauben dürfen, jedem Beleidigten uneingeschränkt das Recht der Wiedervergeltung ein.[3] Die von ihm gegen den Tyrannen Pisistratus gehegte Feindschaft[4] trug wohl, wie aus den überlieferten Nachrichten hervorgeht, rein politischen, keineswegs privaten Charakter an sich; sie scheidet für eine Betrachtung in unserem Sinne darum aus.

Eine eigenartige Stellung in der Reihe der sieben Weisen behauptet der Tyrann Periander, dessen Grausamkeit gegen seine Gegner und Widersacher in grellem Widerspruch steht mit dem ehrenden Titel eines „Weisen". Mehrere Schriftsteller berichten,[5] wie er seine Gemahlin auf den von Kebsweibern erregten Verdacht der Untreue hin tötete, gegen seinen darüber aufgebrachten Sohn wütete und den Corcyreern grausame Rache bereitete. Und in voller Übereinstimmung mit dieser seiner Handlungsweise steht auch sein Satz: es seien nicht nur die Sünder zu strafen, sondern auch jene, welche den Versuch zu sündigen machten;[6] den Gedanken gibt freilich Stobäus in milderer Fassung wieder, wenn er sagt: es seien nicht nur die Sünder zu strafen, sondern auch jene, welche

---

[1] *Ἔλεγεν δεῖν καὶ φιλεῖν ὡς μισήσοντας· τοὺς γὰρ πλείστους εἶναι κακούς.* Diog. L. 1, 87. — Bei Aristoteles, Rhet. 2, 13, 765 findet sich der weitere Zusatz: *καὶ μισεῖν ὡς φιλήσοντας.*

[2] Cicero, Lael. 16, 59 s.

[3] Plutarch, Vita Solon. 18, 5.

[4] Diog. L. 1, 64, ss.

[5] Diog. L. 1, 94. 95., Herod. 3, 50. 53

[6] Diog. L. 1, 98.

sündigen wollten, daran zu hindern.[1] Daß ein Periander unter die sieben Weisen versetzt wurde, lehrt, wie die sittliche Anschauung, und speziell in unserem Betracht die Achtung vor dem Nebenmenschen und die Liebe zu ihm auf ganz niedriger Stufe stand.

Eine etwas versöhnlichere Natur tritt uns in Chilon entgegen, wenn sie auch freilich nur ein rein äußerlich prunkendes Gewand der Feindesliebe trägt. In seinem Grundsatz, kleine Beleidigungen zu verzeihen, sich aber zu rächen, wenn man mit Hybris behandelt wird,[2] gibt er, wie Schmidt bemerkt[3] und wie auch wir schon wahrnehmen konnten, einer allgemein anerkannten griechischen Denkweise Ausdruck. Dadurch aber, daß er die Bestimmung des Punktes, bei welchem die nicht zu duldende Hybris beginnt, dem sittlichen Takte, sagen wir dem willkürlichen Belieben des einzelnen, überläßt, eröffnet er auch Haß und Feindschaft den Zutritt zum menschlichen Herzen; diese Leidenschaften zu verwerfen, davon war er weit entfernt. Wie aus seinen Worten erhellt, galten sie ihm vielmehr als ganz natürlich und notwendig[4] gemäß der antiken Anschauungsweise: wer nicht stark hassen könne, der kenne auch keine innige Liebe; nur das die griechische Ethik wie ein roter Faden durchziehende Maßhalten, welches bei allen Weisen erwähnt wird,[5] vermag die zügellose Rachlust, aber nur mit großer Mühe, zu bändigen.[6] Die richtige Verstandeseinsicht in eine gute Moralregel bedingt eben noch nicht die Geneigtheit des Willens zu ihrer Beobachtung.

Bis zu edler Großmut läßt diese hellenische *σωφροσύνη* den Pittakus sich erschwingen. Denn er gab den Mörder seines Bruders frei mit den Worten: Verzeihen ist besser als Reue,[7] und entließ nach einer anderen Version[8] den Beleidiger mit dem Hinweis, daß Verzeihen besser sei als Rache, da ja ersteres einer „zahmen Natur, letzteres dem Wesen eines wilden Tieres angemessen wäre.

---

[1] *Μὴ μόνον τοὺς ἁμαρτάνοντας κόλαζε, ἀλλὰ καὶ τοὺς μέλλοντας κώλυε.* Stob. Flor. 3, 79.

[2] *Ἀδικούμενος διαλάσσου· ὑβριζόμενος δὲ τιμωροῦ.* Stob. Flor. 3, 79.

[3] Schmidt, a. a. O. II, 311.

[4] Gell. 1, 3, 31.

[5] Die einzelnen diesbezüglichen Sentenzen hat übersichtlich zusammengestellt Ziegler, a. a. O. Anmerkung 34 zu Cap. 2, 254.

[6] Diog. L. 1, 69.

[7] Diog. L. 1, 76, vgl. Stob. Flor. 19,14.

[8] Ll. cc.

Daß hier aber bloß großmütige Gesinnung, nicht Liebe sich offenbart, bezeugt eine andere Äußerung des Pittakus: nicht schlecht vom Freunde, aber auch nicht gut vom Feinde zu reden.[1]

Die ansprechendste Erscheinung von allen Spruchweisen dürfte vielleicht Cleobulus sein, welcher zuerst den Grundsatz der Lösung der Feindschaften vertrat.[2] Und in ausgeführterer Form gibt er die Lehre, man solle dem Freunde Gutes erweisen, damit er Freund bleibe, den Feind aber zum Freunde machen, weil man sich so vor dem Tadel der Freunde und vor den Nachstellungen der Feinde hüten könne.[3] Aber wer dächte hier nicht an das bei Bias' Lehre Gesagte, bei dem wie gezeigt, die gleiche Anschauungsweise aus dem bloßen Motiv des Egoismus entspringt? Wenn auch Cleobulus, ähnlich wie Solon, von Vaterlandsliebe getrieben, den Unterdrücker der Freiheit als seinen Feind erklärte, so können wir dieser Tatsache in unseren Erörterungen gleichfalls wieder keine weitere Bedeutung beimessen.

Ein prüfender Rückblick auf die ethischen Sprüche der sieben Weisen stellt die Tatsache heraus, daß wir die wahre Feindesliebe, die dem Feinde als Menschen, als Mitbruder eine wohlwollende Gesinnung entgegenbringt, nirgend wahrnehmen konnten. Denn Haß, Feindschaft und Rache gegen den uns böswilligerweise schädigenden, uns nachstellenden Nebenmenschen sind ja nicht verboten, nur wird weise Mäßigung und kluge Berechnung in den Äußerungen dieser Leidenschaften empfohlen, vor maßlosem Wüten aber als Hybris, welche selbst wieder Strafe nach sich zieht, gewarnt. Allerdings fehlten auch nicht Spuren edlen, großmütigen Handelns gegen die Feinde; aber seine formale Bestimmung gewinnt dasselbe nicht durch die reine, selbstlose Hingebung, sondern durch den stärker oder schwächer hervortretenden Egoismus.

§ 2. Die Dramatiker, Historiker und Redner: Rechtliche, soziale und ethische Bedeutung der Feindschaft.

1. Bereits in den vorhergehenden Perioden bot sich immer Gelegenheit, wahrzunehmen, daß die griechische Freund- wie Feind-

[1] Mullach., fragm. philos. Graec. I (1883), 213.
[2] Ἔχθρας διαλύειν. Stob. Flor. 3, 79; Diog. L. 1, 91.
[3] Diog. L. 1, 91.

schaft als ein Rechtsverhältnis betrachtet wurde, welches gleich einem Vertrage von beiden Seiten gleiche Leistungen forderte und daß dementsprechend Haß gegen den Feind und Rache an demselben nicht bloß erlaubt, sondern sogar geboten war.[1] Ihre vollkommene Ausprägung erhält diese Idee in der griechischen Klassizität, besonders auch durch die rechtlich strenge Festlegung der Blutrache.

Die rechtliche Pflicht der Rache klingt durch alle großen Schöpfungen der Tragiker hindurch. „Es ist bekannt, wie bei Äschylos die ganze Anlage der Orestie nicht nur auf dem unverbrüchlichen Gesetze göttlicher Wiedervergeltung, sondern ebensosehr auf der durch die Gerechtigkeit geforderten menschlichen Zürnens und menschlicher Rachbegierde beruht";[2] um nur eine von den zahllosen Stellen heranzuziehen, so erachtet es unser Dichter als das Werk eines billig denkenden Sinnes, am Feinde Rache zu üben.[3] In den gleichen Bahnen wandeln auch seine großen Nachfolger Sophokles[4] und Euripides.[5] Unserem Satze widerspricht es keineswegs, wenn wir bei dem gleichen Euripides lesen, „daß der gerechte Mann für seinen Nebenmenschen geboren, der nach seinem Gewinn Trachtende aber nutzlos für den Staat und unverträglich sei,"[6] — ein Gedanke, welcher in einem erhaltenen Bruchstück eines unbekannten Tragikers[7] die Fassung erhält, „daß man nie aufhören solle, den Menschen Gutes zu erweisen", und der uns auch sonst oft und oft bei den griechischen Schriftstellern begegnet.[8]

Es drückt sich eben hier die edlere, großmütige Seite der Gerechtigkeit aus, die aber, wie wir aus den gegenteiligen Bemerkungen ersehen haben und ersehen, besonders im Feindschaftsverhältnis ihre notwendige Grenze in dem Axiom findet, daß man Gleiches mit Gleichem vergelten müsse.

Wie sehr aber bei den großen attischen Rednern die Rechtlichkeit und Rechtmäßigkeit des Feindeshasses und der Rache immer-

---

[1] Nägelsbach F., Nachhomerische Theologie (Nürnberg 1857), 246 f. Luthardt Chr. E., Die antike Ethik, (Leipzig 1887), 19 f.

[2] Nägelsbach, a. a. O. 246. [3] Prometh. vinct. 1040.

[4] Oed. Colon. 228, cfr. 950 s.

[5] Bacch. 875 ss., cfr. 895 ss.; dazu: Heracl. 934 s. Hec. 1258, 1274

[6] Heracl. 2—4. [7] Fr. 338.

[8] Vergl. z. B. Plato Gorg. 507e; Aristot., Eth. Nicom. 1, 8 u. a.

fort betont wurde, zeigt ein Blick in das von ihnen hinterlassene Material. Weil auch dem höchst entwickelten antiken Gemeinwesen die Organe fehlten, dem einzelnen Abwehr oder Verfolgung angedeihen zu lassen, so entstanden allmählich unter den Mitbürgern Verhältnisse, welche in mancher Hinsicht dem Kriege ähnelten.[1]

Die schon von Homer erwähnte griechische Blutrache erhält jetzt ihre streng juridische Formulierung;[2] wurde nun die Ausübung derselben bloß durch das Gefühl und die Sitte aufrecht erhalten, wie Schmidt annimmt,[3] oder konnte sie auch gesetzlich erzwungen werden, was mit vielleicht mehr Wahrscheinlichkeit Schömann[4] behauptet, sicher war sie ganz allgemein anerkannte Pflicht und äußerte gewiß in ethischer Beziehung die schlimmsten Folgen. Denn aus ihr mußte der Mörder den Schluß ziehen, daß ihm von den nachlebenden Söhnen des erschlagenen Opfers für spätere Zeiten die größte Gefahr drohte, und dieses Bewußtsein verlieh darum auch dem naheliegenden schrecklichen Gedanken Ausdruck: „Tor, wer die Söhne verschont, nachdem er den Vater erschlagen."[5] Gegen eine solche moralische Verirrung seiner Volksgenossen richtete sich mit der vollen Schärfe und beißenden Kritik seines skeptisch-atheistischen Geistes Euripides;[6] er vor allem bezeugt, wie die hellenische Rache und Blutrache, allmählich die Idee der rechtlichen Sühne außer acht lassend, hauptsächlich den Charakter ungezügelter persönlicher Leidenschaft angenommen, so daß nicht nur der Grundsatz galt, „sie kenne überhaupt kein Gesetz",[7] sondern, daß sie sogar in den allgemeinen Bestimmungen, was männliche Tüchtigkeit sei, zum Vorschein kommt. In der Tat, die tatkräftige Schädigung des Feindes hat in den Augen des Griechen der klassischen Zeit noch einen über die rechtliche Bedeutung weit

---

[1] Demosth., Adv. Aristocr. 56. Vgl. Schmidt, a. a. O. II. 358.

[2] Das Nähere s. b. Schmidt, a. a. O. II. 125—130.

[3] A. a. O. 130.

[4] Griech. Altert. I³ (Berlin 1871), 499.

[5] Stasinos, fragm. 22 (Kinkel). vergl. Herod. 1, 155.

[6] Troerin. 723, Androm. 515, Heracl. fur. 165, Heraclid. 468, 1000.

[7] Ὅταν δὲ πολεμίους δρᾶσαι κακῶς θέλῃ τις
Οὐδεὶς ἐμποδὼν κεῖται νόμος. Eurip. Ion. 1046 s. Es sei im vorhinein kurz hingewiesen auf den durch diesen Satz bedingten fundamentalen Unterschied der griechischen und jüdischen Blutrache.

hinausragenden ethischen Wert; sie ist die hauptsächlichste ἀρετή des Mannes,[1] wodurch er am meisten seiner Bestimmung genügt.

2. Ihre innerste Grundlage hat diese Anschauung in der griechischen Fassung des Begriffes „Feind". Es ist eine mit der antiken Denkweise überhaupt aufs engste zusammenhängende Neigung,[2] im moralischen Urteil die Person von der Sache nicht zu trennen: der Abscheu gegen das Schlechte bedingt auch den Haß gegen den Schlechten; dies erhellt ganz klar aus den Worten des Polemachos,[3] daß es ganz natürlich sei, jene zu lieben, die man für gut, jene aber zu hassen, die man für schlecht hält. Und in Anbetracht der Wahrnehmung, daß der Grieche politische Gegner oft Privatfeinden gleich erachtete, so daß es in der Tat schwierig, vielfach überhaupt unmöglich ist, eine strenge Scheidung vorzunehmen, darf es nicht wundernehmen, wenn er in der Abwehr des Feindes und dessen möglichster Vernichtung seinen edelsten Ruhm sucht. Denn der kräftige Feindeshaß bildet ja so nur die Krone des *„ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός"*, der dadurch sich selbst und seiner Mitwelt gerecht wird und dadurch auch die erste Tugend der Antike, die Vaterlandsliebe, betätigt.[4]

War der Haß nach hellenischer Ansicht überhaupt nicht eine unbedingt verwerfliche Sache, sondern nur der Neid,[5] so war er dem Feinde gegenüber das Merkmal echt männlicher Tüchtigkeit;[6] diesen Gedanken des Thessaliers, daß es Mannestugend sei, den Freunden zu nützen und den Feinden zu schaden, gibt Kritobulos in der strengeren Fassung wieder, indem bei ihm an die Stelle des einfachen Zufügens das Übertreffen in der Erweisung von Gutem und Schlimmem tritt.[7] Gerade bei Xenophon hat diese Idee ihren klassischen Verfechter gefunden, wir mögen seine

---

[1] Nägelsbach, a. a. O. 247 f.; vgl. Schmidt, a. a. O. II, 362 f.

[2] Schmidt, a. a. O. 358. [3] Plato, De rep. 1, 334 c.

[4] Nägelsbach, a. a. O. 317, vgl. J. Car. Christ. Fischer, Quid de officiis et amore erga inimicos Graecis et Romanis placuerit (Halae Saxon. 1789), 10 s.

[5] Dieser Gedanke ist besonders ausgeführt bei: Plutarch., De invidia et odio, c. 5; vgl. hierzu: Schmidt, a. a. O. II, 358 ff.

[6] *Αὕτη ἐστὶν ἀνδρὸς ἀρετή, ἱκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν.* Plato, Menon 71 e.

[7] Xenoph., Memor. 2, 6, 35; vgl. 2, 3, 14.

eigenen oder die in seinen Schriften niedergelegten Lehren seines Meisters Sokrates betrachten. Er nahm es mit der Bedeutung dieser Mannestugend so ernst, daß er den älteren Cyrus in der Cyropädie,[1] den jüngeren in der Anabasis[2] um die Fähigkeit beten läßt, den Forderungen dieser Tugend völlig Genüge leisten zu können; und an einer anderen Stelle der ersteren Schrift[3] erscheint das Streben nach Erfüllung dieser Tugend als ein Erfordernis der königlichen Würde und weiterhin zweckdienlich als Mittel zur Erwerbung von Bundesgenossen. Um die Wichtigkeit dieser Tugend so recht hervorzuheben, legt sie der sterbende Cyrus seinen Söhnen noch ans Herz.[4]

Berücksichtigen diese letzteren Stellen auch hauptsächlich das staatlich-politische Gebiet, indem sie den Feindeshaß als eine notwendige Herrschertugend hinstellen, so waren sie doch ursprünglich, wie Schmidt[5] erklärt, auch vom Privatverkehr gemeint; sie sind nicht rein persönliche Äußerungen eines Xenophon oder Sokrates, wie die Rücksichtnahme auf andere Stellen zeigt, sondern Kundgebungen des echt hellenischen Volksgeistes, wie ihn wieder namentlich Euripides trefflich zeichnet.[6]

Besonders die attischen Redner haben die Übung des Feindeshasses als notwendige Mannestugend betont, so, ein Isokrates,[7] der es für gleich schimpflich hält, von den Feinden besiegt, wie von den Freunden im Wohltun übertroffen zu werden, so, um nur einige Beispiele namhaft zu machen, ein Lysias[8] und Isokrates.[9] Ja, sie gingen darin so weit, daß sie die Rache ungescheut als Motiv der Anklage hinstellten;[10] und nach einer anderen Nachricht[11] mußte in früherer Zeit vom Ankläger persönliche Feindschaft

---

[1] Cyrop. 5, 1, 29. [2] Anab. 1, 9, 11.

[3] L. c. 8, 2, 13; cfr. 5, 3, 32.

[4] *Καὶ τοῦτο μέμνησθέ μου τελευταῖον· τοὺς φίλους εὐεργετοῦντες καὶ τοὺς ἐχθροὺς δυνήσεσθε κολάζειν.* Cyrop. 8, 7, 28. Im ganzen Zusammenhang vgl. noch: Anab. 7, 7, 38, Hiero 2, 2, Ages. 9, 7.

[5] Schmidt, a. a. O. II, 353.

[6] *Ἐχθρὸν κακῶς δρᾶν ἀνδρὸς ἡγοῦμαι μέρος.* Fragm. bei Valkenaer: 157.

[7] Ad Demonicon 26: *Ὁμοίως αἰσχρὸν νόμιζε τῶν ἐχθρῶν νικᾶσθαι ταῖς κακοποιίαις καὶ τῶν φίλων ἡττᾶσθαι ταῖς εὐεργεσίαις.*

[8] Lys. 6, 7; 9, 14, 20.

[9] Isocr. 1, 26. [10] Vgl. Pseudo-Demosth., In Theocr. 1.

[11] Lys. 12, 2.

gegen den Angeklagten nachgewiesen werden. Daher stammen dann die gegenseitigen Gehässigkeiten und Verleumdungen, in welchen die Redner sich gegenseitig selbst zu vernichten suchten und über die sich unser ganzes sittliches Gefühl empört. Im Feinde wurde der Mensch nicht mehr anerkannt, er selbst wie seine Angehörigen auszurotten gesucht.[1]

Es darf nicht befremden, daß, wenn Haß und Rachsucht gegen den Feind als Tugend angesehen wurden, dieselben auch in schrecklichen Verwünschungen ihren Ausdruck fanden; ist es doch eine allgemein anerkannte psychologische Tatsache, daß religiöse Momente von weitgehendem Einfluß auf das ganze Sinnen und Denken eines jeden Menschenherzens sind. So mußte der alte Grieche, der seinen Olymp selbst voll Haß und Feindschaft sah, durch einen Blick auf seine Götter und Göttinnen als mächtigen Bundesgenossen im Streite zu Verwünschungen seines Feindes sich fortreißen lassen. Schon in den ältesten Zeiten finden sich solche;[2] sie spielen eine große Rolle bei den Tragikern;[3] bei den Rhetoren genügt ein Hinweis auf das bereits oben Gesagte.

Diese mündlichen Verwünschungen verwandelten sich allmählich in schriftliche und gaben so dem besonders durch neuere Forschungen beleuchteten Zeremoniell der sogenannten Fluchtafeln[4] seinen Ursprung. Gegen Ende des 5. Jahrhunderts in Attika entstanden, begegnen uns diese stummen, auf Blei verewigten Zeugen des Hasses gegen Feinde im letzten vorchristlichen Jahrhundert auf dem ganzen Festlande von Hellas, in Ägypten und Italien.[5]

§ 3. Rückblick.

Wir haben ein wüstes Trümmerfeld uns fremder ethischer Anschauungen inbezug auf das Verhältnis zum Feinde durchwandert. Welches Bild stellt uns die antike Volksmoral in unserem Betreff vor Augen?

---

[1] Vgl. Demosth., Coron. 129 ss., 257 ss., Aeschin. 2, 147—150, 159.

[2] Vgl. z. B. Theognis 869.

[3] Sophocl., Philoct. 313 ss. Vgl. El. 202, Oed. Tyr. 241 ss. etc. — Vgl. auch Hom., Il. 1, 37—43, Liv. 8, 9, Suet., Vita Claud. c. 12.

[4] Wünsch Rich., Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom (Leipzig 1898), 70 ff.

[5] Nähere interess. Details s. bei Wünsch, a. a. O.

Die gesamte Denk- und Handlungsweise gegenüber dem Nächsten nimmt beim Hellenen zunächst aus dem Prinzip kühl abwägender und berechnender Gerechtigkeit ihren Ausgang; diese droht stets die Freundschaft zu einem reinen Rechtsverhältnis herabzuwürdigen und sie des ihr wesentlich eignenden Charakters reiner, selbstloser, gegenseitiger Hingabe der Freunde zu berauben; sie regelt auch den Verkehr mit dem Feinde und macht demnach die Rache zu einem allgemein notwendigen Gesetze. Das Auge des griechischen Volksgeistes, auch in seiner höchsten sittlichen Denkweise, wie sie in der eben behandelten Periode aufblühte, vermag nicht die Grenzen des engen Individuums zu verlassen und seinen Blick zu erheben zur weiteren Idee der alle Menschen in gleicher Weise umschlingenden Menschlichkeit, sondern „der Mensch geht immer unter im konkreten Menschen, mit dem der Hellene in unmittelbarer Verbindung steht, im Bürger, im Freund, im Feind".[1]

Freilich wird dieses Verhältnis zum Feinde, das aus dem Prinzip der Gerechtigkeit hervorgehend, durch verschiedene ethische Momente gesteigert namentlich in der Blutrache und in den Verwünschungen abstoßend zutage tritt, nicht immer und in allen Fällen auf gleiche Weise geltend gemacht; je nachdem das griechische Maßhalten, die σωφροσύνη, mehr oder minder in der Denkweise des einzelnen die Oberherrschaft sich errang, wurde auch die Pflicht der Versöhnlichkeit dem Feinde gegenüber anerkannt. In etwa mag die Rücksichtnahme auf die Götter dazu beigetragen haben, obwohl gerade diesem zu allem moralischen Handeln sonst mächtigsten Motiv hier wohl wenig Bedeutung beigemessen werden kann. Es ist allerdings richtig, wie Schmidt[2] bemerkt, daß man vergeblich nach einer Andeutung suchen würde, die darauf hinwiese, daß tatkräftiger Feindeshaß den Göttern wohlgefälliger mache, daß derselbe vielmehr bloß auf die Geltung im bürgerlichen Leben von Einfluß ist. Aber „von der griechischen Gottheit ist nichts weniger zu erwarten als Liebe",[3] und gerade der Umstand, daß Feindeshaß und Rache das ruhmvollste Dasein schafft,[4] konnte nur den stärksten

---

[1] Luthardt, a. a. O. 19.
[2] Schmidt, a. a. O. II, 364.
[3] Nägelsbach, a. a. O. 58 f.
[4] Eurip., Medea 810: „εὐκλεέστατος βίος."

Antrieb zu Feindschaften bilden. Ruhm und Ehre galten ja doch dem Griechen als das edelste Ziel,[1] und so zarte, eine höhere Religionsauffassung erfordernde Rücksichtnahme auf die Milde der Götter darf man vielleicht einem Zeitalter, wie das eben durchstreifte, nicht zumuten, das vielfach bitteren Spott und giftigen Hohn gegen den Olymp schleuderte oder in seinen besseren Elementen doch ganz vergröberten ethischen Begriffen huldigte, wie gerade die Besprechung des moralischen Wertes des Feindeshasses gelehrt. Wo also auch Beispiele edlen, großmütigen Benehmens gegen Feinde sich finden, und deren finden sich manche,[2] kommt es nicht zur wahren, eigentlichen Liebe der Feinde. Es ist immer nur eine Sittlichkeit der Tat, nicht des Täters, wenn auch nicht in Abrede gestellt sein soll, daß einige erleuchtete Männer die wahre Liebe zu den Feinden geahnt und tastend gesucht haben. Die Väter, besonders die griechischen, versäumen es nicht, auf solch einzelne Beispiele hervorragender Großmut zur Begründung der Feindesliebe nach dem Naturrecht hinzuweisen. Origenes[3] und Gregor von Nazianz[4] heben namentlich die Handlungsweise des Lykurg hervor, der den ihm ausgelieferten Alkander dafür, daß er ihm ein Auge ausgeschlagen hatte, nicht nur nicht bestrafte, sondern zu einem Freunde der Tugend und zu seinem Vertrauten machte,[5] Basilius aber steht nicht an, in dem Benehmen des Sokrates, der sich von einem zornigen Menschen ruhig ins Gesicht schlagen ließ und sich dafür nicht rächte, eine Ähnlichkeit mit dem Gebote des Herrn (Matth. 5, 39)

---

[1] Treffend schildert Schiller in seinem „Siegesfest“ diese griechische Anschauung: „Von des Lebens Gütern allen
Ist der Ruhm das Höchste doch“, usw.

[2] Vgl. Hüpeden, L. Ph. Commentatio, qua comparatur doctrina „De amore inimicorum“ cum ea, quae tum in nonnullis veteris testamenti locis, tum in libris philosophorum Graecorum et Romanorum traditur (Gottingae 1817), 101—103 und Schaubach, Über das Verhältnis der Moral des klassischen Altertums zur christlichen, untersucht in der Lehre von der Feindesliebe, in: Theol. Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, 1851, 1, 87 ff., wo viele hervorstechende Beispiele der Großmut gegen Feinde zusammengestellt sind.

[3] Orig., C. Cels. 8, 35 (MPG. 11, 1569 s.).

[4] Gregor. Theol., Poemata Moralia 25, Adv. iram, v. 253 ss. (MPG. 37, 813 ss.).

[5] Stob. Flor. 19, 13.

zu erblicken; in dem Betragen des Perikles, der sich um die Schmähworte seines Feindes nicht kümmerte und ihm am Abend zum Liebesdienst sogar eine Fackel vorantrug, und in jenem des Euklid, der den Schwur seines Bruders: er wolle lieber sterben, als an ihm nicht Rache nehmen, mit dem Versprechen seinerseits erwiderte, ihn auf alle Weise bessern zu wollen, entdeckt er einen Anklang an die werktätige Feindesliebe der Bibel (Matth. 5, 44).[1] Auf Sokrates weisen mit der Rücksicht, daß kein Feind uns schaden könne,[2] das Ertragen von Unbilden uns vielmehr Ruhm verschaffe,[3] Chrysostomus und sein Schüler Isidor von Pelusium hin.

2. Die Feindesliebe in der antiken philosophischen Moral.

§ 4. Die vorsokratische Philosophie: Pythagoras, Heraklit, Demokrit, die Sophisten.

1. Stellen sich die ersten Anfänge der griechischen Philosophie als ein gewaltiges Ringen nach Erkenntnis der Natur und ihrer Kräfte dar, vor dem die Erforschung der eigenen Menschennatur und der sittlichen Gesetze in den Hintergrund tritt, so erscheint doch schon in Pythagoras ein edler ethischer Denker, dessen Bild freilich mangels direkter Quellen nur unklar zu erkennen ist. Auf seine Lehre, daß der Mensch ein Besitztum Gottes sei und in gänzlicher Abhängigkeit von ihm stehe,[4] und auf die Idee der überall herrschenden Ordnung und Harmonie baut sich seine ganze Anschauung über die Achtung vor dem Nebenmenschen und die Freundschaft auf; denn mit Achtung und Scheu sind die Menschen zu behandeln,[5] und als „harmonische Gleichheit" ist die Freundschaft höchster Schätzung wert.[6] Demgemäß befiehlt er auch, wie alle ungeordneten Leidenschaften, so besonders den Zorn in

---

[1] Basil. M., De legendis libris gent. 4 u. 5 (MPG. 31, 576 s.). Cfr. Symeon Metaphrastes, Serm. 13. de patientia (MPG. 32, 1296.).
[2] Chrysost., In Acta Ap. hom. 14, 4 (MPG. 60, 119 s.).
[3] Isid. Pelus., Epist. lib. 1, ep. 11 (MPG. 78, 185. 188).
[4] Hierüber vgl. Schmidt, a. a. O. I, 11.
[5] Diog. L. 8, 23.
[6] Diog. L. 8, 33, cfr. 8, 10.

gehörigen Schranken zu halten;[1] er selbst ging dabei mit dem besten Beispiel voran.[2] Des Pythagoras Rat zur Bekämpfung unedler, maßloser Leidenschaft fordert nun allerdings noch nicht Wohlgesinntheit gegen den Nebenmenschen, den Feind, wohl aber verlangen sie andere seiner Lehrsätze. Soll der gegenseitige Verkehr den Zweck verfolgen, die Freunde nicht zu Feinden zu machen, wohl aber diese zu Freunden,[3] so müssen weiterhin dann die Freundschaften gegen alle Menschen unverbrüchlich festgehalten werden;[4] wenn man im Leben auch Lügen begegnet, so soll man denselben geduldig weichen, ohne erlittene Unbilden gleich zu rächen;[5] zeugt doch das Ertragen von Unbilden nach Pythagoras von einer glücklich zu preisenden Erziehung.[6] Dieser Gedanke kommt auch zum Ausdruck in dem symbolischen Spruche: Die Spur des Topfes soll in der Asche verwischt werden,[7] den Plutarch dahin auslegt, daß jede Erinnerung an erlittenes Unrecht vertilgt werden müsse.[8]

Ob nun aus den angeführten Stellen die allgemeine Menschen- und Feindesliebe spricht oder bloß die Liebe zu den Anhängern seiner Schule, kann aus dem Wortlaute selbst nicht abgenommen werden; die gerechte Annahme ist für ersteres, da ja auch die Neupythagoräer, z. B. ein Hierokles, dies mit ausdrücklichen Worten hervorheben[9]. Sicher aber ist, daß die Nächsten- und Feindesliebe auch ihre sittlichen Grenzen hatte, wie aus anderen Lehrsätzen des Philosophen sich ergibt.

So tadelt er jene, welche gegen die Schlechten nicht einschreiten zum Schaden der Guten;[10] man soll ihnen standhaft und beharrlich

---

[1] Iamblich. c. 30, Diog. L. 8. 23.

[2] Seneca, De ira 3, 9.

[3] Diog. L. 8, 23. Vgl. Iamblich. 8, 40. — Wir begegneten dieser Lehre schon bei den Weisen Kleobulos und Bias.

[4] Iamblich. c. 33. [5] Iamblich. 10, 51.

[6] Stob. Flor. 19, 8. Vgl. das bei Stob. Flor. 1,85 überlieferte Gebet des Pythagoräers Eusebius: nie die Feinde zu beneiden oder über ihr Unglück sich zu freuen.

[7] Diog. L. 8, 17. [8] Plut., Symp. 8, 7.

[9] Vgl. Neeb J., De dilectione inimicorum (Mogunt. 1791), 52.

[10] *Οἱ μὴ κολάζοντες τοὺς κακοὺς βούλονται ἀδικεῖσθαι τοὺς ἀγαθούς.* Stob. Floril. 46, 112.

Widerstand leisten, nicht bloß in Worten, sondern auch in der Tat. Doch darf diese feindselige Gesinnung, wenn wir sie überhaupt so nennen dürfen, immer nur der Gedanke begleiten, daß der Feind, und wäre er auch der schlechteste, unser Nebenmensch ist, gleicher Natur mit uns.[1] Es ist das Verdienst des Pythagoras, diesen Menschlichkeitsgedanken zum erstenmal in das Dunkel des Hasses und der Feindschaft hineingetragen zu haben.

Pythagoras Lehre über das Feindesverhältnis, wie überhaupt seine ganze Ethik, überragt durch ihre lebendige Verbindung mit der Religion und ihre Anerkennung der Menschenwürde weit alle anderweitig gelehrte griechische Sittlichkeit, und Schmidt steht nicht an, zu behaupten,[2] bei Pythagoras finde sich die edelste Auffassung der Sittlichkeit, die von Griechen ausgesprochen wurde, während Köstlin[3] sie die Inauguration alles sittlichen Idealismus in der Philosophie nennt.

Die Eleaten, welche sich zwar bis zu den metaphysischen Höhen erschwangen und das hinter den Dingen liegende „Sein" zu ergründen suchten, aber ihr Augenmerk keineswegs der Ethik zuwandten, seien hier übergangen und von den jüngeren Naturphilosophen kurz Heraklit und Demokrit gestreift, da sie als die Vertreter des ausgeprägtesten Pantheismus[4] und Materialismus[5] für die Würdigung der späteren Philosophie große Dienste leisten.

Als höchste Tugend erklärt der dunkle Philosoph „die bescheidene Erkenntnis der eigenen Kräfte und die maßhaltende Besonnenheit",[6] und im Gegensatz dazu sagt er: man müsse die Überhebung mehr dämpfen als eine Feuersbrunst[7] und die Leidenschaft bekämpfen, wenn es auch noch so schwer sei.[8] Daß aber aus solchen an sich schön klingenden ethischen Grundsätzen die Nächsten- und Feindes-

---

[1] Iamblich. c. 33 . . . *πολεμεῖν δὲ μὴ λόγῳ, ἀλλὰ ἔργοις. Νόμιμον δὲ εἶναι καὶ ὅσιον τὸν πόλεμον, καὶ ὡς ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ πολεμεῖν.*

[2] Schmidt, a. a. O. I, 11. [3] Köstlin, a. a. O. 174.

[4] Ziegler, a. a. O. 33: „Heraklit hat eine durch und durch pantheistische Weltanschauung."

[5] Ziegler, a. a. O. 34: „Sein System ist der ausgesprochene Materialismus und Atomismus."

[6] Mullach., l. c. I, 315 ss: fragm. 84.

[7] Fragm. 17. [8] Fragm. 79.

liebe in ihrem wahren Sinn nicht erstehen kann, zeigt der pantheistische Standpunkt des Philosophen, nach dem ja eine allgemeine Vernunft,[1] ein und dasselbe göttliche Wesen in allen Menschen sich auswirkt.[2] Dieses immer mehr kennen und sich ihm unterwerfen zu lernen und so den Makrokosmos immer mehr im Mikrokosmos abzubilden, ist Aufgabe des Menschen. Nun aber wird dieses Ziel gerade durch Bekämpfung der niederen Leidenschaften, Zorn, Haß und Rachsucht am besten erreicht. Diese selbst können nicht schlecht, keine Sünde sein; denn die Begriffe von „Gut" und „Bös" decken sich ja bei dem Wirken des einen, alle durchglühenden göttlichen „Feuers",[3] sie haben ihre Realität lediglich im menschlichen Denken.

Und an sich verwerflich können dieselben auch nicht sein nach der „Ethik der Glückseligkeit", welche aus dem Materialismus des Demokrit konsequenterweise hervorgeht. Denn ist der Eudämonismus das höchste Gut,[4] Lust und Unlust das Maß der Dinge, so ist Haß und Feindschaft eben nur insoweit verwerflich, als sie der Verwirklichung der Glückseligkeit widerstreiten. Alle Eifersucht und Feindschaft sind mithin unverständig;[5] denn durch den Blick auf die Schädigung des Nächsten lassen sie ihren eigenen Vorteil außer acht; der Neid ist sich selbst Feind,[6] und Schadenfreude über das Unglück des Feindes verscheucht die „eigene Freude" (*οἰκηΐη χαρά*),[7] das heißt das Wohlbehagen, welches die eigene sittliche Güte zum Objekt hat.[8] Überhaupt ist Liebe mehr zu empfehlen wegen der Gefährlichkeit des Hasses,[9] Mildtätigkeit wegen der Vergeltung in schlimmen Tagen.[10] Diese seine Lehrsätze darf man wohl nicht aus dem Auge verlieren, wenn Demokrit jenes andere herrliche Wort ausspricht: der Unrechttuende sei unglücklicher als der Unrechtleidende.[11]

---

[1] Fragm. 92 et saep. [2] Fragm. 68.

[3] Fragm. 96, cfr. 50.

[4] Dem., Moralia fragm. bei Mullach., l. c. I. 340 ss. Cfr. fragm. 8 und hierzu fragm. 9.

[5] Fragm. 147.

[6] Fragm. 30. [7] Fragm. 168.

[8] Köstlin, a. a. O. 208. [9] Fragm. 245.

[10] Fragm. 243, cfr. fragm. 173, 156.

[11] Fragm. 224, cfr. fragm. 111; cfr. Ciceros Urteil: De fin. 5, 29, 87.

Hiermit hat der Eudämonismus materialiter die höchste Stufe der Sittlichkeit erstiegen; und doch vermag man hier nicht von wirksamer, formeller Liebe zum Feinde zu reden: denn der Eudämonismus führt über die engen Schranken des eigenen „Ich" nicht hinaus.

Es erübrigt nur noch, auf die einschlägige Lehre der Sophisten einen Blick zu werfen. Denn ihre sogenannte Philosophie war ja von großem Einfluß auf das ganze Volksleben der Griechen, vielleicht von dem größten, den je eine philosophische Schule auf das Leben ausübte; hätte sie so sehr passend in dem Abschnitt über die Volksmoral zur Behandlung kommen können, so schien es doch zweckdienlicher, sie als unmittelbare Vorgängerin des größten griechischen Ethikers in diesem Zusammenhang zur Darstellung zu bringen. Daß in der Sophistik, als deren Prinzip Ziegler kurz und treffend die Prinzipienlosigkeit, als deren Charakter er die Charakterlosigkeit bezeichnet,[1] eigentliche Feindesliebe nicht erblühen konnte, ist einleuchtend. Durch ihre jedes sittliche Band auflösenden Maximen, wodurch ein Protagoras den Menschen als das Maß aller Dinge,[2] mithin auch des Guten und Bösen, erklärte, namentlich durch die Unterscheidung von natürlichem und positivem Recht (*φύσει—θέσει*)[3] hatten schon die älteren Sophisten jeglicher nur durch Selbstverleugnung ermöglichten Achtung vor dem Rechte des Nebenmenschen Grund und Boden entzogen. Und es war nur ein ganz konsequentes Verfahren der jüngeren Sophistik, wenn Kallikles, gerade letztere Unterscheidung auf das *ἀδικεῖν* und *ἀδικεῖσθαι* anwendend, das Unrechtleiden für schlimmer und häßlicher der Natur nach erklärte, da ja nur durch die für die Schwächeren gegebenen Schutzgesetze das Unrechttun für verwerflich erklärt wurde: von Natur aus sei bloß das Recht des Stärkeren wirklich gut.[4] Galt dies nun zunächst von der politischen Machtsphäre, so fehlte doch nur ein Schritt, auch das Sittengesetz, Tugend und Selbstbeherrschung als ein naturwidriges Übereinkommen, als Sache des Toren, des „Herdenmenschen", um

---

[1] Ziegler, a. a. O. 45.

[2] Diog. L. 9, 51, cfr. Plato, Theaet. 152 a u. o.

[3] Plato, Protag. 337 c, d; cfr. Xenoph., Memor. 4, 4, 8 ss.

[4] Plato, Gorg. 482 e, cfr. 483 a.

mit Nietzsche modern zu reden,[1] zu brandmarken. Kallikles tut dies ungescheut, und mit ihm stimmen auch andere Sophisten, z. B. ein Trasymachos überein: „Schwelgerei, sagt er, Zügellosigkeit und Ungebundenheit sind in Wahrheit Tugend und Glückseligkeit, das andere aber (Gerechtigkeit und maßhaltende Besonnenheit) ist eitel Ziererei, widernatürliche Menschensatzung, Worte ohne Wert."[2] Und vollends das Unrechtleiden verrät nach ihm nur einen unfreien, sklavischen Sinn,[3] ist eine Satzung der „Sklavenmoral", wie Nietzsche den Gedanken seines sophistischen Vorläufers wiedergibt.[4]

Fassen wir unsere Beobachtungen in einem einzigen Satze zusammen, so müssen wir sagen: nach der Sophistik ist der Mensch von Natur aus des Menschen ärgster Feind. Dem Rechte des Stärkeren entspricht einzig und allein die Pflicht auf seiten des Schwächeren — einer Liebe zum Nebenmenschen, zum Feind, ist dadurch alle Lebensbedingung geraubt.

§ 5. Sokrates, Plato, Aristoteles.

1. Dem ethisch zerstörenden Einfluß der Sophisten trat Sokrates entgegen, der allgefeierte Vater der wissenschaftlichen Ethik. Sein Name bedeutet das Aufleuchten des goldenen Zeitalters antiken philosophischen Denkens; es entschwindet mit den Schriften eines Plato und Aristoteles das allgemeine Dunkel, die schon öfters erwähnte Unsicherheit inbetreff der historischen Richtigkeit und Wahrheit der aus der behandelten Periode uns überlieferten Bruchstücke griechischer Philosophie. Freilich des Sokrates Anschauung über das Problem, welches uns beschäftigt, hat die historische Forschung noch nicht klar herauszustellen vermocht. Die

[1] Den dargelegten sophistischen Grundsätzen begegnet man bei Nietzsche mit merkwürdiger Übereinstimmung besonders in „Also sprach Zarathustra" und „Jenseits von Gut und Bös" auf Schritt und Tritt.

[2] Plato, Gorg. 492 c. Cfr. hierzu: De rep. 1, 338 c, 343 b s.

[3] *Οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτό γ' ἐστὶ τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινός, ᾧ κρεῖττόν ἐστι τεθνάναι ἢ ζῆν, ὅστις ἀδικούμενος καὶ προπηλακιζόμενος μὴ οἷός τε ἐστὶν αὐτὸς αὑτῷ βοηθεῖν κ. τ. λ.*
Plato, Gorg. 483 b.

[4] Zu vergleichen besonders seine Abhandlung „Theorie der Herren- und Sklavenmoral" in: „Jenseits von Gut und Bös" (Leipzig 1895), 243—247.

hier inbetracht kommenden zeitgenössischen Schriftsteller, seine Schüler Xenophon und Plato, entwerfen in diesem Punkte ein sich ganz widersprechendes Bild des Meisters. Aus der Schilderung des ersteren ist die ethische Grundrichtung unseres Philosophen klar ersichtlich: es ist der Eudämonismus,[1] seine Tugend als Wissen ist ein Erkennen des wahrhaft Nützlichen und Brauchbaren;[2] somit gibt es kein absolutes, sondern nur ein relatives Gutes; hiernach fordert auch der „Eudämonismus in seiner reinsten Gestalt", der Genuß des moralischen Bewußtseins von Mannesehre und Mannestugend,[3] Bekämpfung des Feindes, wozu jedoch auch Rücksicht auf den gemeinen Nutzen bestimmen muß.[4] Gerade sie gebietet nach Umständen auch wohl, Feindschaften aufzulösen und sich versöhnlich zu zeigen.[5]

Auch bei Plato erscheint dieser eudämonistische Gesichtspunkt des Sokrates, so im Dialog Protagoras, der nach Döllinger[6] zu den historischen, Sokrates am getreuesten wiedergebenden Dialogen zählt. Und wenn unser Philosoph an einer anderen Stelle[7] unter Zustimmung des Protarchos sich äußert: über die Leiden der Feinde sich zu freuen, sei weder unrecht, noch falle es unter den Begriff des Neides, beim Anblick der Leiden der Freunde aber nicht Schmerz zu empfinden, sondern sich zu freuen, das sei unrecht, wenn er damit das Dasein von Feinden als Notwendigkeit hervorhebt, um sie gleichsam als Ableiter der Leidenschaften des Neides und der Streitsucht zu gebrauchen,[8] so entspricht das nur ganz der sokratischen Ethik nach Xenophons Darstellung.

Ein ganz anderes Bild nun der Moral des Sokrates bietet ein anderer Dialog Platos, nämlich Kriton, zum Teil auch die Apologie.[9] Des Sokrates Verhalten seinen blutgierigen Todfeinden

---

[1] Döllinger, Heidentum und Judentum (Regensburg 1857), 248; Ziegler, a. a. O. 57 f.; Arneth Fr. X., Das klassische Heidentum und die christliche Religion I, (Wien 1895), 180; Köstlin u. a.

[2] Mem. 4, 6, 8 u. ö.

[3] Arneth, a. a. O. 180.

[4] *Ξυμφέρει περιγενέσθαι τῶν ἐχθρῶν.* Mem. 3, 4, 10.

[5] Mem. 2, 3 (tot).

[6] Döllinger, a. a. O. 248.

[7] Plato, Philebos 49 d.

[8] Schmidt, a. a. O. II, 357.

[9] Nur diese Schriften kommen in Betracht. Nicht aber kann man sich berufen auf die Unterredung zwischen Sokrates und Polos im Gorgias oder auf Rep. I, Stellen, die nur für die Lehre des Plato, nicht des Sokrates beweisen. Ziegler, a. a. O., Anm. 35 zu Kap. 4, 277.

gegenüber, seine Milde, Ruhe und Sanftmut, seine erhabenen Lehren über Verzeihung und Versöhnung bilden einen einzigartigen Glanzpunkt der antiken Ethik überhaupt. Sokrates zürnt hier seinen Mördern nicht nur nicht,[1] sondern erhebt sich durch die Mahnung, daß man überhaupt nie Unrecht mit Unrecht vergelten dürfe,[2] weit über die griechische Volksanschauung[3] zu einer sittlichen Höhe, daß er nicht nur oft von ungläubigen Ethikern mit Christus verglichen, sondern sogar auch christlicherseits als Typus des Messias angesehen wurde.[4]

Und nach diesem Berichte Platos hat dann das ganze folgende Altertum mit größter Ehrfurcht zur Idealgestalt des Sokrates aufgeschaut; die verschiedenen Überlieferungen über sein Leben, worin besonders seine *ἀοργησία* immer wieder rühmend gefeiert wird, bezeugen es. So bekämpfte er jeglichen Groll, den er in sich aufsteigen fühlte, und trat mit lächelndem Gesichte immer vor seine Freunde,[5] ertrug alle Ränke und Schmähungen von seiten seines Weibes geduldig[6] und erzürnte nicht über den gegen ihn geschleuderten Spott des Aristophanes,[7] ja er nahm sogar die tätlichen Mißhandlungen, die er in der Hitze philosophischer Disputationen erhielt, ohne Groll hin,[8] so daß als die erste und eigentliche Charaktereigenschaft des Sokrates seine Gemütsruhe den Feinden gegenüber erscheint.[9]

Aber welches ist der historische Sokrates? Der des Xenophon, welchem Feindeshaß in echt hellenischer Art gleichbedeutend mit Tugend ist, oder der des Plato, welcher ohne Rachbegierde seinen Mördern verzeiht? Oder bietet weder der eine noch der andere

---

[1] Apol. 41d.

[2] *Οὔτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ, οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ᾽ ἂν ὁτιοῦν πάσχῃ ὑπ᾽ αὐτῶν.* Kriton 49, namentlich c u. d.

[3] *Οὐδὲ ἀδικούμενοι ἄρα ἀνταδικεῖν, ὡς οἱ πολλοὶ οἴονται.* Kriton, l. c.

[4] Zu vergleichen: Reeb, l. c. 56; weiter Luthardt, Apologetische Vorträge (Leipzig 1897), 187 f.

[5] Seneca, De ira 3, 13. Plutarch., De coh. ira 4.

[6] Diog. L. 2, 36, 37. Seneca, De const. sap. 18, Plutarch., De cap. ex inim. ut. 8.

[7] Seneca, De const. sap. 18.

[8] Diog. L. 2, 21. 26.

[9] Epictet, Diss. 2, 12, 14: *Τὸ πρῶτον δὲ τοῦτο καὶ μάλιστα ἴδιον Σωκράτους, μηδέποτε παροξυνθῆναι ἐν λόγοις, μηδέποτε λοίδορος προσ*

das wahre Bild des Sokrates, so daß sich der Gegensatz[1] in den Schriften seiner beiden Schüler lediglich in einen Gegensatz der Sokratiker über diese erst nach dem Tode des Meisters brennend gewordene Frage auflösen würde?[2] Auch wenn man die unsicheren Berichte des Porphyrius außer acht läßt,[3] der unter Berufung auf Aristoxenos den Sokrates als reizbar und zornsüchtig, streitliebend, schmähsüchtig und gewalttätig hinstellt, so dürfte doch vielleicht die Darstellung des Xenophon, für dessen historische Treue im allgemeinen auch die neuere Forschung in überwiegender Mehrheit[4] eintritt, den Vorzug verdienen. Wegen Mangels an wahrhaft sicheren Quellen haben wir aber kein Recht, die platonischen Berichte lediglich als Lehren ihres Verfassers oder als bloße Lobrede auf den verehrten Meister abzuweisen, ebensowenig Xenophons Denkwürdigkeiten als historisch ganz zuverlässig zu erklären. Mit Zeller[5] müssen wir uns damit bescheiden, nicht mit Sicherheit feststellen zu können, welches die eigentlichen Grundsätze des Sokrates über Feindesliebe waren. Soviel aber steht mit Gewißheit fest, daß Sokrates im Kriton und in der Apologie nirgends von positiven Pflichten opferwilliger Feindesliebe spricht, wie denn auch seine Worte von einem gewissen Tugendstolz getragen sind, den dann namentlich die Stoa ausprägte.[6]

2. „Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun", läßt Plato den sterbenden Meister sprechen; diesen Grundsatz machte

---

ενέγκασθαι μηδέν, μηδέποθ' ὑβριστικόν, ἀλλὰ τῶν λοιδορούντων ἀνέχεσθαι καὶ παύειν μάχειν. Cfr. Diss. 4, 1 und Themisthius or. 10. (*περὶ τῶν ἠτυχηκότων ἐπὶ Οὐάλεντος.*)

[1] Gegen Waldmann M., Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum (Wien 1902), 43, scheint die Stelle Mem. 4, 5, 10 im Zusammenhang mit 3, 9, 8; 2, 6, 35 und 3, 4, 11 die Deutung nicht mehr offen zu lassen, als „rede S. nur vom Standpunkte seiner Zuhörerer aus, argumentiere gleichsam ad hominem".

[2] Wie Joel K., Der echte und der xenophontische Sokrates I (Berlin 1893), 397 ausführt. Vgl. Waldmann, a. a. O. 45.

[3] Vgl. bei Theodoret. (MPG. 83, 1141 1144).

[4] Joel, a. a. O. 11. Eine unübersehbare hierher gehörige Litteratur s. a. a. O. 1—11, Anmerkungen; auch: im gleichen Werke, Bd. II, 1 (Berlin 1901), XIII.

[5] Zeller Ed., Die Philosophie der Griechen, II[4] (Leipzig 1889), 172.

[6] Vgl. z. B. Apol. 41c mit Max. Tyr. 18, 3 u. Diog. L. 12, 21.

Plato selbst zum Mittelpunkt seiner ganzen Ethik, wie sich denn auch an demselben hinfort für alle Zeiten die Wege der platonischen Moral von der des hellenischen Volkes schieden.[1] Einen wichtigen Schritt der Verwirklichung der Feindesliebe entgegen macht damit unser Philosoph: diese selbst aber erreicht er noch nicht. Seine diesbezügliche Lehre erhellt aus einem kurzen Einblick in seinen Tugendbegriff. Die eine allumfassende Tugend ist ihm ungetrübtes Wissen,[2] die Weisheit, welche im Leben praktisch sich darstellt als Gerechtigkeit und als solche überall das Gesetz des Maßes und der Selbstbeschränkung verwirklicht, jedem das ihm Gebührende gewährt. Folgerichtig verwirft Plato den „unedlen“, die ruhige Einsicht verdunkelnden Zorn,[3] nicht jedoch den „edlen, beherzten“, der da der Vernunft gehorcht. Dieser ist vielmehr gut vereinbar mit der Sanftmut; denn beide sind bedingt durch die Einsicht und bilden die bestimmenden Motive der Gerechtigkeit, wodurch dann jeder in sich und anderen gegenüber seiner Aufgabe gerecht wird.[4] Mit dieser Idee im Einklang steht auch seine Anschauung über die Strafe, welche er als Besserungs- und Abschreckungsmittel für erlaubt und pflichtmäßig hält.[5]

Irgend jemand Unrecht tun aber widerstreitet ganz und gar dem Wesen der Gerechtigkeit. Darum tritt Plato in seinem „Staat“ dem Polemarch entgegen, der die althellenische Ansicht verteidigt, daß es gerecht sei, dem Freunde zu nützen und dem Feinde zu schaden,[6] indem er ausführt, daß dieser Grundsatz auch dann unwahr sei, wenn man den Freund mit dem Guten, den Feind mit dem Schlechten gleichbedeutend nimmt. Denn jede Schädigung laufe darauf hinaus, den von ihr betroffenen Gegenstand (noch) schlechter zu machen; den Schlechten aber noch schlechter zu machen, könne unmöglich Aufgabe der Gerechtigkeit sein. Vielmehr ist Unrecht vom Feinde leiden besser als von den niederen Leidenschaften fortgerissen Unrecht tun; denn in der Herrschaft der Vernunft über

---

[1] Ziegler, a. a. O. 76. [2] Döllinger, a. a. O. 294.

[3] De rep. 4, 439 ss., cfr. De leg. 11, 935 a. Im Einklang hiermit die von Diog. L. 3, 38. 39 und Seneca, De ira 3, 12 überlieferte Handlungsweise des Philosophen!

[4] De leg. 5, 731 b ss., de rep. 2, 375 b u. 376 b.

[5] De leg. 11, 934 a, cfr. 854 c.

[6] De rep. 1, 334 b — 336 a, Men. 71 e, cfr. Kriton 49 b ss.

das Sinnliche, über die Begierde, im Kampfe gegen diese niedere Kraft und in deren Unterordnung unter die Erkenntnis, das Wissen, vollendet sich die Tugend.[1] Diesem erhabenen Grundsatz hat Plato zwei Dialoge gewidmet, den Kriton, in dem er ihn mehr praktisch ausführt, und den Gorgias, in welchem er ihn im dialektischen Kampfe mit den Sophisten auch theoretisch begründet. Nur vom Standpunkt des gemeinen Bewußtseins aus scheint er Schadenfreude über das Unglück des Feindes für zulässig zu erklären.[2] — Im übrigen aber sind ihm die Sünder und Feinde mehr des Mitleides als des Zornes würdig,[3] da sie nach Platos konsequentem Tugendbegriff nur aus Unwissenheit und unfreiwillig fehlen.[4]
Mit seiner Lehre über Zorn, Rache und Strafe und besonders mit seinem Grundsatz „Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun" beschreitet Plato neue ideale ethische Bahnen, aber es würde gewiß mit Unrecht ein Plato unbekannter Begriff in seine Ethik hineingetragen, würde man von „Liebe" zu den Feinden bei ihm reden. Die eigentliche wohlwollende Liebesgesinnung zum Mitmenschen, zum Nächsten, kennt er nicht. Ja, bei Plato kommt es nicht einmal zur vollen, richtigen Anerkennung der Rechte des Nebenmenschen, die wir doch als Grundlage der Feindesliebe annehmen müssen: man denke nur an die einzelnen Bestimmungen seines Idealstaates. Das Prinzip, aus welchem bei ihm die Lehre über die Milde gegen Feinde, über das Ertragen von Unrecht und die Mäßigung des Zornes hervorgeht, ist die Tugend der Gerechtigkeit, wie sie oben angedeutet wurde. Daher sind die Pflichten gegen den Feind bei ihm bloß negativer Art: er verbietet nur Böses, mit Bösem zu vergelten, eine Empfehlung wohlwollender Hochachtung vor den Menschenrechten des Feindes und liebevoller Hilfeleistung gibt er nicht, kann er nicht geben; denn Plato kann so wenig wie Sokrates das Wissen mit dem Wollen und Handeln vermitteln.[5]

Außerdem steht er mit seiner Lehre ganz allein da, ohne irgend welchen Einfluß auf weitere Kreise seiner Volksgenossen ausüben zu können, ja sein Leben selbst widerstreitet seinen diesbezüglichen Aufstellungen. Denn er hatte die schwersten Feind-

[1] Döllinger, a. a. O. 294. [2] Phil. 49d.
[3] De leg. 5, 731c.
[4] De leg. 9, 860 d — 864 a, cfr. Men. 77 c — 78 c, Protag. 345 ds.
[5] Döllinger, a. a. O., 293.

schaften mit Molon, Antisthenes, Aristippus, Äschines und besonders mit seinem ehemaligen Mitschüler Xenophon, der ihm so verhaßt war, daß er es nicht über sich bringen konnte, in irgend einer seiner Schriften dessen Namen zu erwähnen.[1]

3. Nicht Sache des Wissens, wie bei Sokrates und Plato, sondern des Willens, des der Vernunft sich unterordnenden Begehrens, ist nach dem großen Stagiriten die Tugend. Sie ist also freiwillig und ihrem Inhalte nach die richtige Mitte zwischen dem Zuwenig und Zuviel, die goldene Mitte zwischen schlechten Extremen, bestimmt vom individuellen Verstand des einzelnen.[2]

Das gute, tugendhafte Handeln ist mithin begrenzt durch das Unrechttun einerseits und das Unrechtleiden anderseits:[3] in diesem Grundsatz finden wir auch des Aristoteles Lehre über das Verhältnis zum Feinde ausgesprochen. Demgemäß verwirft er den Zorn gegen den Beleidiger, Feind, nicht als etwas Unrechtes,[4] indem er das Naturgemäße der Rache durch den Hinweis auf das mit der Befriedigung derselben verbundene, angenehme Gefühl begründet, er befiehlt denselben sogar, brandmarkt den Mangel an Zorn und Rache als Torheit und bezeichnet es als „Sklavensinn“, Beleidigungen ruhig hinzunehmen und die Angehörigen mißhandeln zu lassen.[5]

Doch darf der Zorn nicht ins Maßlose ausarten, und seine Schranke findet er zu diesem Behufe in der Sanftmut, welche stets die Mittelstellung zwischen dem blind waltenden Jähzorn und der feigen Zornlosigkeit einnimmt;[6] Sache des klug berechnenden Mannes ist es, genau festzustellen, wem man zürnen müsse, wie lange und in welchem Grade.[7] Da hierfür kein objektives Maß gegeben, so ist die Festlegung der gebührenden Grenzen jedesmal dem subjektiven Takt des einzelnen anheimgestellt, wodurch Aristoteles nun freilich einen sehr vagen, schwankenden Begriff der Tugend der Sanftmut in seine Ethik einführt; er scheint dies selbst zu fühlen, wenn

[1] Diog. L. 3, 34—36.
[2] Eth. Nicom. 2, 6.
[3] Eth. Nicom. 5, 9.
[4] Rhet. 2, 3.
[5] Eth. Nicom. 4, 11.
[6] Magn. Mor. 1, 23.
[7] Eth. Nicom. 4, 11.

er sich dahin äußert, es sei schwierig, in Betätigung derselben die goldene Mittelstraße zwischen Jähzorn und Zornlosigkeit zu finden.[1]

Daß diese so von dem Stagiriten entwickelte Sanftmut in keiner Beziehung zur Nächsten- und Feindesliebe steht, ist klar: sie ist nichts mehr als die Äußerung besonnener, kluger Berechnung, wie weit die Befriedigung des Zornes und der Rachsucht gehen darf, um den vorhandenen Lebensverhältnissen zu entsprechen.[2]

An anderen Stellen allerdings, besonders wenn er auf die Freundschaft zu sprechen kommt, belebt eine an dem kalten, nüchternen Denker sonst ungewohnte Wärme seine Worte; namentlich im 8. und 9. Kapitel seiner nikomachischen Ethik, „dem hohen Liede der Freundschaft“,[3] begründet er dieselbe mit dem herrlichen Hinweis auf die Menschenwürde.[4] Das Menschlichkeitsideal schwebt Aristoteles auch sonst vor. Bekannt ist seine Antwort einem Tadler gegenüber, da er einem schlechten Menschen eine Spende gegeben: *„Οὐ τῷ ἀνθρώπῳ ἔδωκα, ἀλλὰ τῷ ἀνθρωπίνῳ.“*[5]

Daraus aber schließen zu wollen, diese Anerkennung der Menschenwürde erstrecke sich in einem allgemeinen Sinne auch auf die persönlichen Feinde, und die oben erwähnte Empfehlung von Zorn und Rache lediglich von der notwendigen Selbsthilfe zu verstehen oder Widerspruch in des Philosophen Lehre hineinzutragen,[6] dazu hat man kein Recht.

Wir müssen uns hier vielmehr erinnern an den echt hellenischen Grundsatz, wie er wenigstens von den edleren Geistern hochgehalten wurde, daß es Mannestüchtigkeit erfordere, stark und innig in der Freundschaft, aber auch tatkräftig in der Feindschaft zu sein, oder wie Aristoteles selbst sagt: daß es Tugend sei, die Guten zu lieben und die Schlechten zu hassen.[7] Dieser Haß nun soll in energischer Rache seine Befriedigung suchen und

---

[1] Eth. Nicom. 4, 11.

[2] Schaubach, a. a. O. 98.

[3] Ziegler, a. a. O., 125 f.

[4] Eth. Nicom. 8, 1: *Οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον.* Cfr. Stob. Eclog. Phys. et Eth. 2, 252—254 (ed. Mein. 70 s.).

[5] Diog. L. 5, 21, cfr. 5, 17. — Im Zusammenhang vgl. seine geniale Würdigung des *ἄνθρωπος* als *„ζῶον φύσει πολιτικόν“!* Pol. 1, 2.

[6] Wie dies Hüpeden l. c. 51 s. tut.

[7] *Ἀρετῆς εἶναι τὸ φιλεῖν τοὺς ἀγαθοὺς καὶ τὸ μισεῖν τοὺς κακούς.* Stob. Flor. 1, 18 fin.

darf nicht, wie wohl bei der Menge, in trägem, rachsüchtigem Hinbrüten, in blassem, feigem Neide und in untätig prahlerischer Schadenfreude sich selbst genügen; so lautet des Stagiriten Ansicht bei Stobäus[1] und auch in seiner Ethik selbst.[2] Und weiterhin[3] erklärt er deutlich die Rache (νέμεσις) als die richtige Mitte zwischen den zwei ihr entgegengesetzten Extremen der Schadenfreude und feiger neidischer Gesinnung.

Aristoteles ist Grieche ganz und gar; dies zeigt uns seine Lehre über Haß und Feindschaft, überhaupt über das Verhältnis zum Feinde, deutlich. Wie er in seiner ganzen Ethik, um mit Döllinger zu reden,[4] über eine höhere kluge Berechnung nicht hinauskommt, so kennt er auch die selbstlose, opferbereite Tugend der Feindesliebe nicht. „Von der zur Verzeihung erlittener Unbilden geneigten Milde redet er wie von einem Fehler und führt es dagegen als einen dem „hochherzigen" Manne ziemenden Zug an, daß derselbe wie in der Liebe so auch im Hasse offen und rückhaltslos sei."

§ 6. Die Cyrenaiker, Epikureer und Cyniker. Die ältere Stoa. Cicero.

1. Des Sokrates Schüler Aristipp und Antisthenes waren die Begründer der zwei sich gegenüberstehenden Philosophenschulen der Cyrenaiker und der Cyniker. Völlige Bedürfnislosigkeit predigte dieser seinen Schülern als letztes ethisches Ziel; Lust, rohe, körperliche Lust erklärte der erstere als allein begehrenswert. Wie regelt sich hiernach bei beiden das Verhältnis zum persönlichen Gegner und Feind? Nur der Genuß des Augenblicks hat Wert,[5] lehrt Aristipp, die Zukunft ist unsicher, entschwunden die Vergangenheit;[6] dabei ist es gleich, ob die Lust aus einer guten oder bösen Wurzel aufschießt,[7] zumal von Natur nichts Gutes und Böses, Gerechtes oder Ungerechtes besteht.[8]

[1] Stob. Flor. 1, 18.

[2] Eth. Nicom. 4, 3, cfr. 2, 6: ἐπιχαιρεκακία und φθόνος sind an sich schlecht.

[3] Eth. Nicom, 2, 7.

[4] Döllinger, a. a. O. 311 f.

[5] Diog. L. 2, 88, cfr. 2, 87. 91. Athen. 12, 63.

[6] Diog. L. 2, 89. Aelian., Var. hist. 14, 6.

[7] Diog. L. 2, 88.

[8] Diog. L. 2, 93.

Darum kann den „rechtschaffenen" Mann auch lediglich nur Furcht vor Strafe und der öffentlichen Meinung von der Verfolgung seines Lustzieles zurückhalten,[1] während er nach Aristipps Jünger, Theodoros,[2] bei gegebener Gelegenheit Diebstahl, Ehebruch und Tempelraub nicht scheut. Zur Hebung der Feindschaft kann dann wohl der Gedanke raten, daß sie als „Narrheit", als geistige Krankheit, der ἡδονή widerstreitet. Freilich mahnt Hegesias, ein anderer Cyrenaiker, einmal, „nicht zu hassen, sondern zu belehren, da niemand freiwillig Böses tue";[3] aber es entspringt dieser Satz nur dem egoistischen, selbstgenügsamen Wesen des an allem Weltglücke verzweifelnden Pessimisten,[4] für den Gefälligkeit, Wohltätigkeit, Freundschaft nur insofern einigen Wert gewinnen, als sie zu einem schmerzlosen Leben dienlich sind.[5] Der extreme Hedonismus der angeführten Schule kommt offenkundig nicht zur Feindesliebe in ihrer ersten Voraussetzung. Es gelingt dies ebensowenig dem ihm verwandten Epikureismus. Er leugnet gleichfalls den objektiven Grund der Tugend, besonders der Gerechtigkeit, die er als einen bloßen, zum Zwecke des Nutzens geschlossenen Vertrag, sich gegenseitig nicht zu schaden, ansieht.[6] Wohl spricht auch Epikur von Mitleid und Verzeihung, das man fehlenden Hausgenossen entgegenbringen müsse:[7] wohlwollendes, uneigennütziges Erbarmen kennt er nicht; sein Hedonismus erhebt sich nur wenig über den der Cyrenaiker;[8] er hat seine Gärten mit Aristippschem Wasser begossen, wie schon Neeb[9] bemerkt.

Im grellen Gegensatz zu den vorhergehenden Systemen der Lust bestimmten die Cyniker einzig und allein die Tugend als Selbstzweck,[10] und was sie von der Tugend aussagen, das gilt auch von ihnen selbst. Der Weise ist sich selbst genug,[11] er ist sündelos und kann die Tugend nie wieder verlieren,[12] er ist mit einem Wort den Göttern möglichst ähnlich.[13]

[1] Diog. L. 2, 93. [2] Diog. L. 2, 99.
[3] Diog. L. 2, 95. [4] Köstlin, a. a. O. 334.
[5] Diog. L. 2, 93. [6] Diog. L. 10, 150.
[7] Diog. L. 10, 118.
[8] Vgl. den Nachweis bei: Giżycki, Das Leben und die Moralphilosophie des Epikur (Diss., Halle 1879), 43 f.
[9] Neeb J., De dilectione inimicorum tentamen historico-morale (Mogunt. 1791), 63. [10] Ziegler, a. a. O. 162.
[11] Diog. L. 6, 11. [12] Diog. L. 6. 105. [13] L. c.

Ein gewisser Tugendstolz durchzieht diese Anschauungen, der sie zu den Vorläufern der Stoiker macht. Er kennzeichnet den ganzen Verkehr der Cyniker mit ihren Mitmenschen, der einzig Gesunden mit den Kranken,[1] er bildet auch das bestimmende Motiv ihres Verhältnisses zum Feind.

Vor allem können niedere Beleidigungen und Schmähungen von Feinden an den cynischen Weisen nicht hinanreichen; er ist zu erhaben, und es zeugt von königlicher Großmut, wie Antisthenes lehrt, bei Spendung von Wohltaten Verleumdungen entgegenzunehmen;[2] ebenso sagt auch Diogenes, daß Spott ihn nicht verwunden,[3] nie überhaupt ein feindseliges Benehmen seine Rachbegierde erwecken kann. Der Feind wird ja weiter dadurch am besten gerächt, daß der Beleidigte selbst gut und tüchtig wird; zugleich nützt er sich selbst dadurch am besten;[4] dieser Nutzen aber, so äußert sich Antisthenes, kann dem Weisen von den Feinden immer erwachsen, wenn er nur auf dieselben achtet, denn jene entdecken zuerst seine Fehler.[5]

So lehren die Cyniker zwar die negativen Pflichten der Gerechtigkeit gegen den Feind, indem sie Rache und feindselige Wiedervergeltung von Unrecht verbieten. Aber es wäre vergebliche Mühe, bei ihnen das Motiv der Liebe entdecken zu wollen. Der Cyniker liebt seinen Feind nicht, sondern verachtet ihn, oder wie Reeb in draftischer, aber das Wesen des Cynismus trefflich beleuchtender Weise sagt[6]: der Cyniker benimmt sich gegen seinen Feind wie ein großer Hund gegen einen kleinen Beller, er verachtet ihn und läßt ihn treiben.[7]

---

[1] Diog. L. 6, 4. 6.

[2] *Βασιλικὸν καλῶς ποιοῦντα κακῶς ἀκούειν.* Diog. L. 6, 4. Cfr. Epictet., Diss. 4, 6, 20. Marc. Ant. 7, 36.

[3] Plutarch., De cohib. ira 12.

[4] Plutarch., De cap. ex in. ut. 4.

[5] Diog. L. 6. 5.

[6] Reeb l. c. 62. Cfr. Seneca, De ira 2, 32.

[7] Der Cynismus und seine apathische Moral hatten großen Einfluß auf die nachkommenden Philosophen; im besondern übte er nicht nur auf die Bildung der Stoa eine maßgebende Wirkung aus, sondern bildete auch später immer noch eine eigene Richtung in derselben. Daher stammen die günstigen Urteile über den Cynismus, besonders seine edle Feindesliebe, Urteile, welche wohl für die Zeit, in der sie entstanden, nicht aber für die ursprüngliche cynische Richtung historischen Wert besitzen. Dies gilt namentlich von der Schrift des Epiktet „*περὶ κυνισμοῦ*", worin der Cyniker als das eigentliche Tugendideal, zumal auch in der Feindesliebe gepriesen wird: Vgl. Diss. 3, 22, 12, 54, 100.

3. Mit dem Sturze des griechischen Staates und dem Niedergang des öffentlichen Lebens trat die Einzelpersönlichkeit in den Vordergrund des philosophisch-ethischen Interesses,[1] die Ethik verlor mehr das Gepräge der Politik, eine individuelle Sittenlehre behauptete sich mehr und mehr; eingeleitet wurde diese Periode durch den Cynismus, die Stoa bedeutet den Höhepunkt derselben. Sie stellte zuerst eine entwickelte Pflichtenlehre auf, und einen hervorragenden Platz beansprucht in derselben die Lehre über die Feindesliebe. Zwar scheinen sich bei den Stiftern der Schule ausdrückliche Vorschriften hierüber noch nicht zu finden; aber die herrlichen Aufstellungen der späteren Stoiker über die Liebe zum Feinde fließen unmittelbar aus den Hauptgrundsätzen ihrer Philosophie, so daß es von Interesse ist, diese kurz zu beleuchten. — Als oberstes Gesetz stellten Zeno, der Vater der Stoa, und seine unmittelbaren Nachfolger und Schüler das naturgemäße Leben hin,[2] dem gerade die Befriedigung der Leidenschaften widerstrebe.[3] Nun ist aber auch der Zorn, weil unter das Pathos der *ἐπιθυμία* fallend,[4] naturwidrig und darum eines Weisen unwürdig. Das Leben des wahren Stoikers, des „Weisen", soll vielmehr in völliger Apathie abfließen: sie bildet darum auch einen hervorstechenden Zug in dem von Zeno, Kleanthes und Chrysippus entworfenen Idealbilde des stoischen Weisen. Demnach ist der Weise unbesiegt und unbesiegbar, er kann von niemand bezwungen, überwunden werden, wie er auch selbst niemand zwingt, er kann nichts erleiden; denn für ihn gibt es ja kein Unrecht, die äußeren Zufälligkeiten sind ohne Belang (*ἀδιάφορα*), sie reichen an ihn, der da wahrer König und Feldherr, Dichter, Redner und Priester ist, nicht hinan,[5] so wenig, als das Wissen — und darin besteht ja die Tugend — vom Nichtwissen, der Quelle alles Unrechtes, alteriert werden kann. Treu den angeführten Grundsätzen haben dann auch die Gründer der Stoa mancherlei Unbilden geduldig zu ertragen gewußt.[6]

---

[1] Zeller, a. a. O. III, 1³. 275 ff.
[2] Diog. L. 7, 87, Stob. Eclog. Eth. 2, 132. 134, Cic. de fin. 3, 6, 20 s.
[3] Diog. L. 7, 110, Stob. Eclog. Eth. 2, 166, Cic. Tusc. 4, 6.
[4] Stob. l. c. 174. 176, Diog. L. 7, 113, Cic. Tusc. 4, 7—9.
[5] Cic. Parad. 5. s., Diog. L. 7, 122. 119, Stob. Eclog. 2, 122 u. s. o.
[6] Diog. L. 7, 24. 170. 171. 173.

Der Boden für eine formelle Anerkennung der Menschenrechte des Nächsten und Feindes ward weiter geebnet durch das vom Stoizismus in seiner vollen Bedeutung erfaßte Prinzip des allgemeinen „Weltbürgertums", wie dasselbe negativ mit der Leugnung des Nationalitätenunterschiedes von den Cynikern schon grundgelegt worden war,[1] aber erst von den Stoikern durch die Betonung der Zusammengehörigkeit aller Menschen fruchtbar gemacht wurde. Demgemäß sind die Weisen (*οἱ σπουδαῖοι*) unter sich einträchtig, während die „Toren" sich befeinden und einander Schaden zufügen;[2] die Guten unterstützen sich gegenseitig,[3] ohne Rücksicht auf Heimat, Vaterland oder freundschaftliche Verbindung, da die menschliche Natur dies nahelegt[4] und es die natürliche Bestimmung des Menschen ist, seinem Nebenmenschen zu nützen.[5]

Es ist ersichtlich, daß diese Grundsätze, getragen von dem stoischen Pantheismus, geeignet waren, dem Wohlwollen auch gegen persönliche Feinde die Bahn zu bereiten. Jedoch wird dieses nirgends mit ausdrücklichen Worten gelehrt; es ist immer nur die Rede von den einträchtigen Beziehungen der „Guten" unter sich. Erst die späteren Stoiker haben für die allgemeine Feindesliebe die letzte Schranke niedergerissen.

4. Im Zusammenhang mit der älteren Stoa soll Ciceros Lehre über unsere Materie kurz beleuchtet werden. Ist der römische Redner in seinen philosophischen Anschauungen im allgemeinen unselbständiger Eklektiker, so ist er in seiner Ethik namentlich bei den Stoikern in die Schule gegangen; er selbst bekundet dies,[6] ebenso die Wahrnehmung, daß er in seiner Schrift „über die Pflichten" sich streng an des Panätius Werk über denselben Gegenstand anschloß[7] und wahrscheinlich auch den Posidonius

---

[1] Zeller, a. a. O. 298.

[2] Stob. l. c. 2, 184, cfr. Diog. L. 7, 32.

[3] Stob. l. c. 2, 204.

[4] Cic. de fin. 3, 19, 63: „Ex hoc nascitur, ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob idipsum, quod homo sit, non alienum videri."

[5] Cic. l. c. 3, 20, 67.

[6] De off. 1, 2, 6; cfr. 3, 4, 20.

[7] L. c. 1, 3, 9; 2, 25, 88; 3, 4, 18 u. ö.

und andere Stoiker benutzte.[1] Als Stoiker nun erblickt Cicero sein Ideal in völliger Apathie;[2] namentlich bekämpft er den Zorn in allen Lebenslagen,[3] auch im Verkehr mit den ärgsten Feinden; denn nichts ehre einen hochgemuten und edlen Mann mehr als Versöhnlichkeit und Milde.[4]

Verkündet Cicero hier wirklich liebendes Wohlwollen gegen den Feind? Nein! Er handelt lediglich von den der Selbstachtung schuldigen Pflichten; nirgends verbietet er die Feindschaft als solche; er lehrt im Grunde nur Mäßigung des Zornes, Anstand und Selbstbeherrschung.[5]

Wohl aber kommt er auf diesem Wege dazu, offene, gewalttätige Rache am Feinde zu verbieten. Denn die anscheinend für das Gegenteil sprechenden Stellen dürften lediglich von der mit Schädigung des Feindes verbundenen Selbstverteidigung zu verstehen sein. Offenbar hat er nur diese im Auge, wenn er es als Aufgabe des guten Mannes hinstellt, „möglichst vielen zu nützen, niemand zu schaden, außer wenn er durch Unrecht dazu herausgefordert wurde",[6] wenn er meint, daß „es in erster Linie der Gerechtigkeit zukomme, daß niemand irgend einem schade, außer durch Unrecht herausgefordert."[7] Aber auch dann muß die rächende Strafe noch Maß und Ziel kennen und darf nur den einzigen Zweck des eigenen Schutzes verfolgen.[8]

---

[1] Ewald P., Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius (Diss., Leipzig 1881), 8 ff.

[2] Tusc. c. 3. u. 4, cfr. de off. 2, 5, 18 u. ö.

[3] De off. 1, 38, 136 s.

[4] De off. 1, 25, 88: „Nec vero audiendi, qui graviter inimicis irascendum putabunt idque magnanimi et fortis viri esse censebunt; nihil enim laudabilius, nihil magno et praeclaro viro dignius placabilitate atque clementia". Cfr. 1, 38, 136 und seine scharfe Verurteilung der peripatetischen Affektenlehre, bes. Tusc. 4, 17 ss.

[5] Garve Chr., Philosoph. Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Schriften (Breslau 1783), 234.

[6] De off. 3, 19, 76.

[7] De off. 1, 7, 20: „Iustitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat, nisi lacessitus iniuria."

[8] De off. 1, 11. Nach dem Zusammenhang scheint Cicero hier bloß den Staatsmann, den Vertreter der weltlichen Gerechtigkeit, im Auge zu haben. Cfr. 2, 5.

In selbsteigener Rache Unrecht mit Unrecht zu vergelten, ist schon aus sozialen Rücksichten, wegen des hieraus entspringenden allgemeinen Schadens, zu mißbilligen.[1]

Aber aus dem Verbote der offenen Rache oder aus der von Cicero öfters mit herrlichen Worten betonten Gemeinschaft des Menschengeschlechtes[2] kann noch nicht auf „eine milde, humane Gesinnung gegen die Feinde" geschlossen werden.[3]

Er ist davon weit entfernt. Denn wenn er auch mit dem kühlen, stoischen Philosophenblick offene Rache verbietet und gegen den Zorn eifert, der in wilden Ausbrüchen den ganzen Menschen schändet, so beseitigt er damit noch nicht jenen tief in der Menschenbrust brütenden Haß gegen die Feinde; es erhellt dies deutlich aus seinen Briefen und Reden, aus denen mehr der Privatmann als der Philosoph zu uns spricht.[4]

Die grimmige Feindschaft Ciceros, des Autors der philippischen Reden, ist bekannt. Er findet es nicht nur „hübsch", einen Menschen von Herzen zu hassen,[5] und empfindet hohe Befriedigung in der Schadenfreude über das Unglück des Feindes,[6] sondern will seinem Hasse ewige Dauer verleihen[7] und kleidet ihn in die schrecklichsten Verwünschungen der Feinde.[8]

Mitunter lobt Cicero freilich wieder die Versöhnlichkeit gegen Feinde, so, wenn er an Cäsar dessen zum Verzeihen immerfort bereites Herz preist,[9] und namentlich in jenen herrlichen Worten, worin er Cäsar feiert ob der Zurückberufung seines Freundes

---

[1] De invent. 2, 27, 81.

[2] Wie z. B. in: De off. 1, 4, 11 s.; 3, cc. 5. 6. 17.

[3] Wie es Hüpeden l. c. 65 tut.

[4] Nebenbei mag auch hingewiesen sein auf seine Billigung des Tyrannenmordes: De off. 3, 4, 19, cfr. 3, 6, 29 s.

[5] Ad Att. 13, 49, 2: „Est bellum, aliquem libenter odisse."

[6] Ad fam. 7 2, 2; 8, 3, 1; 8, 4, 1; 10, 28, 1; 11, 21, 1; 12, 4, 1.

[7] Ad Att. 9, 12, 2: Odi hominem et odero; utinam ulcisci possem; sed illum ulciscentur mores sui.

[8] Ad Qu. f. 3, 9, 8; ad Att. 15, 15, 1; 16, 2, 3. — Schneidewin Max behandelt in seinem Werke „Die antike Humanität" (Berlin 1897), 200 ff. in dem Abschnitt „Persönliche Feindschaft" gerade Ciceros einschlägige Ansicht und kommt dabei zu dem Satz: „Im allgemeinen liegt Schonung des Privatfeindes oder gar Feindesliebe nicht im Gedanken der antiken Humanität." A. a. O. 202.

[9] Pro Lig. 12, 35: Oblivisci nihil soles nisi iniurias.

Marcellus aus dem Exil.[1] Aber, wie Bruch mit Recht ausführt,[2] bei Würdigung dieser Worte ist wohl zu bedenken, daß Cäsar damals bereits der allgewaltige Beherrscher des Staates war, vor dem alles sich in Ehrfurcht und in Schmeichelei neigte, daß ferner Cicero im vollen Freudenrausch über die Zurückberufung seines Freundes diese Rede hielt und im Pathos des Augenblicks, von Bewunderung über Cäsars Tat fortgerissen, eine Sache verteidigte, deren Gegenteil ihm bei kühler, verstandesmäßiger Überlegung für sittlich nicht unerlaubt gelten konnte. Diese Annahme legt wenigstens seine übrige Lehre und sein Leben sehr nahe. Das sittliche Pathos des Augenblicks und der Ruhm von seiten der staunenden Menge mag es wohl auch gewesen sein, wenn er seine ehemaligen Feinde Aulus Gabinius und P. Vatinius in zwei öffentlichen Prozeßreden verteidigte.[3]

Ciceros Lehre von der Feindesliebe, kurz zusammengefaßt, dürfte wohl in dem Satz feststehen, daß er als Stoiker wilde Ausbrüche des Zornes und Hasses gegen die Feinde, eigenmächtige, gewalttätige Rache verbot und insofern materiell die Pflichten der Schonung des Privatfeindes bis zu einem gewissen Grade lehrte, daß er aber inneren Haß, Schadenfreude und Rachelust im Herzen nicht verbieten konnte, am wenigsten sich selber.

§ 7. Die jüngere Stoa: Seneka, Epiktet, Markus Aurelius Antoninus.

1. Die reichste Fundgrube zur Erforschung der antiken Lehre über Feindesliebe bilden die Schriften der „jüngeren (römischen) Stoiker"; nicht mehr nebenbei erörtert ihre Ethik das Verhältnis zum Feinde — dem Gegenstande sind eigene eingehende Schriften gewidmet; nach allen Seiten hin wird die Möglichkeit und Notwendigkeit der Liebe zum Feinde hervorgehoben und in herrlichster

---

[1] Pro Marc. 3, 8: Animum vincere, iracundiam cohibere, victoriam temperare, adversarium nobilitate, ingenio, virtute praestantem non modo extollere iacentem, sed etiam amplificare eius pristinam dignitatem, haec qui facit, non ego cum summis viris comparo, sed simillimum Deo iudico.

[2] Bruch J. Fr., De amore inimicorum, quatenus ille virtus dici possit christianae religionis propria (Argentorati 1812), 45 s.

[3] Valer. Max. 4, 2.

Weise begründet. An der Spitze der „Halb-Christen" (Semichristiani), wie man diese Männer gerade wegen ihrer an die christliche Lehre erinnernden Moralsätze überschwenglich genannt, steht Seneka.

Mehr als irgend einer seiner Vorgänger in der Philosophie der *ἀοργησία* verwirft er mit allen Leidenschaften den Zorn, den Vater der Rache;[1] eine eigene Schrift in drei Büchern wendet sich gegen ihn. Nie und nimmer will Seneka ihm Existenzberechtigung einräumen, da er der menschlichen Natur am meisten widerstrebt,[2] nicht einmal im Kriege.[3] Er ist immer kleinlich, wenn er auch manchmal groß zu sein scheint;[4] gerade die entstellenden Wirkungen des kräftig aufbrausenden Zornes, die Seneka mit lebendig-frischen Farben schildert, zeugen für seine Naturwidrigkeit.[5] Diese erhellt auch aus der Tatsache, daß die Natur in sozialer Weise alle Menschen zu einem einzigen großen Staate vereinigt, dessen Glieder gegenseitig aufeinander angewiesen sind, in ihrer Gesamtheit einen großen Körper darstellen.[6] Nicht Rache- und Strafluft, wie sie durch den Zorn bedingt sind, eignen darum dem Menschen, sondern wohlwollende Neigung zum Mitbruder als seinem Verwandten und tätige Unterstützung.[7] Freilich steht das gemeinsame Wohl über dem Gutbefinden des Individuums; darum tritt Seneka auch ausdrücklich für die Berechtigung der Strafe ein, sofern nicht der Zorn sie befiehlt;[8] in trefflicher Weise weist er auf ihren dreifachen Zweck: Besserung, Abschreckung, Sicherheit hin.[9]

Neben der völligen Apathie[10] ist es namentlich auch die Ataraxie des „Weisen", der Seneka zur Bekämpfung der auf Wiedervergeltung brütenden Rachsucht das Wort redet. Ihrer Begründung widmet er wieder eine eigene Schrift.[11] Trifft den Weisen auch

---

[1] De ira 2, 3.

[2] De ira 2, 32: „Inhumanum verbum est ultio."

[3] 1, 9—10; 2, 11.

[4] 1, 16; 2, 12.

[5] 1, 1 s.; 2, 35; 3, 5 u. ö.

[6] Epist. 95, 52.

[7] De ira 1, 5; cfr. 1, 6.

[8] De ira 1, 5.

[9] L. c. 1, 5. 14. 15. 16; 2, 31; De clem. 1, 22; 1, 17; De const. sap. 12.

[10] Durch Überspannung des Prinzipes der Zornlosigkeit scheint Seneka mit sich selbst in Widerspruch zu geraten, wenn er rät, bisweilen Zorn zu heucheln, um seine Zwecke durch Beeinflussung anderer zu erreichen — vgl. De ira 2, 14. 17.

[11] De const. sap.; cfr. bes. 2.

äußerlich eine Unbill, so fühlt er sie nicht und rächt sich darum nicht;[1] vielmehr kann er sie nur als eine Verirrung und Krankheit der Seele bemitleiden[2] oder den Fehlenden verachten, einem großen Hunde gleich, der die kleine ihn umbellende Meute mit geringschätziger Verachtung straft.[3] Vernünftigerweise zürnen aber kann er schon deshalb nicht, weil er selbst oft an dieser Krankheit leidet, mithin sich selbst hassen müßte.[4] Wie ein langgezogener Schmerzensruf tönt gerade der Satz durch alle Schriften Senekas, „daß wir alle böse sind und unter Bösen leben, und daß es darum notwendig sei, Nachsicht gegeneinander zu üben, miteinander übereinzukommen und es gegenseitig nicht genau zu nehmen.“[5] Nach diesem Leben aber wird der Tod, das gemeinsame Schicksal, beide, den Beleidiger und den Beleidigten, einen.[6]

Seneka geht noch weiter. Es genügt nach ihm nicht, dem Feinde nicht zu zürnen und ihn weiter seinem Schicksale zu überlassen; nein, das Streben des weisen Mannes muß darauf gerichtet sein, durch Spendung von Wohltaten, durch wohlwollende, liebevolle Gesinnung die Feindschaft in Freundschaft zu verwandeln! Und gerade seine diesbezüglichen Vorschriften sind es, aus denen man öfters direkte christliche Einflüsse nachweisen zu können wähnte.

In der Tat, die Begründung der positiven Pflichten der Feindesliebe ist die denkbar edelste und herrlichste, die das Altertum aufzuweisen hat. Das mächtigste Motiv, das den Menschen überhaupt zum Gutestun antreiben kann, der Hinweis auf Gott und seine Güte, bildet auch für Seneka den edelsten Beweggrund bei seinen Aufmunterungen, den Feinden Liebe entgegenzubringen. Denn auch die Götter, sagt er, spenden den Menschen schon Gutes, ohne daß diese es wissen, spenden weiter, obwohl diese undankbar sind,

---

[1] De ira 3, 5. 6.

[2] De clem. 1, 17, De const. sap. 13, De ira 1, 14.

[3] De ira 2, 32, cfr. 3, 25, De const. sap. 12.

[4] De ira 1, 14, cfr. 2, 9; 3, 27.

[5] De ira 3, 26, De clem. 1, 6, De benef. 5, 17.

[6] De ira 3, 42. 43. . . „Nulla res magis proderit quam cogitatio mortalitatis. — Sustine paulum, venit, ecce, mors, quae nos pares faciat . .“

geben Regen und Sonnenschein,[1] lassen die Sonne scheinen über Schlechte und Gute, teilen allüberall Wohltaten aus.[2]

Wer dächte bei diesen herrlichen Worten nicht an die Lehre des göttlichen Heilandes,[3] wer erinnerte sich nicht an die Mahnung des Völkerapostels,[4] wenn Seneka befiehlt, „das Böse durch das Gute zu überwinden"?[5] —

Aber trägt hier Senekas Lebensweisheit nicht ein spezifisch christliches Gepräge? Man hat es oft behauptet,[6] noch nie bewiesen und wird dies vielleicht auch nicht können. Gerade die religiöse Begründung seiner Lehre von der Feindesliebe dürfte am allerwenigsten geeignet sein, die Hypothese von dem „Christen Seneka" zu stützen. Denn die Gottheit des Seneka ist nicht der über allen Wesen thronende persönliche, unkörperliche Gott der Christen, sondern es ist das durch die ganze Welt räumlich und stofflich sich verbreitende körperliche Pneuma,[7] der als *ἓν καὶ πᾶν* allein in allen wirkende Spiritus, der Hauch, der die Stoffe gestaltet und zusammenhält,[8] kurz gesagt: die Gotteslehre des Seneka ist Pantheismus, wenn auch ein durch die mitunter herrlich begründete teleologische Weltanschauung[9] dem Persönlichkeitspantheismus nahe gerückter Pantheismus.

---

[1] De benef. 7, 31: . . . „Non est mihi relata gratia: quid faciam? Quod dii omnium rerum optimi auctores, qui beneficia ignorantibus dare incipiunt, ingratis perseverant. . . . Spargunt opportunis imbribus terras, maria flatu movent, siderum cursu notant. tempora, hiemes, aestatesque interventu lenioris spiritus molliunt Imitemur illos: demus, etiam si multa in irritum data sint: demus nihilominus aliis, demus ipsis, apud quos iactura facta est."

[2] De benef. 4, 26: „Si deos imitaris, da et ingratis beneficia. Nam et sceleratis sol oritur, et piratis patent maria." Cfr. 4, 28.

[3] Matth. 5, 45, ss.

[4] Rom. 12, 21, cfr. Prov. 25, 21.

[5] De ira 2, 34: „. . Irascitur aliquis? Tu contra beneficiis provoca."

[6] Zur Frage des „Christen" Seneka vgl. die Lit. bei Mausbach, Christentum und Weltmoral (Münster 1897), 12. — Ferner: Pölzl Fr., Der Weltapostel Paulus (Regensburg 1905), 607—617. Gänzlich unberechtigt ist die Hypothese von Weygoldt P. G., Die Philosophie der Stoa (Leipzig 1883), 209—216: daß das Christentum „wesenhaft" durch die Stoa beeinflußt worden sei.

[7] Ep. 117, 2, ep. 102, 7. — Vgl. Zeller, a. a. O. III, 1, 702 ff.

[8] Cfr. Natur. quest. 45, 3. [9] Benef. 2, 29; 4, 19; De ira, 2, 27 s. etc.

So entschwindet dem Philosophen der fundamentale Unterschied zwischen Mensch und Gott; und da ersterer nach der einen Seite seines Wesens selbst Gott ist, so vermag sich Seneka das Böse, die Feindschaften, in der Welt nicht zu erklären und sieht sich genötigt, dasselbe als allgemeinen Wahnsinn der Menschen zu bezeichnen.[1]

Betrachten wir seine Feindesliebe in diesem theologischen Rahmen, — und das müssen wir —, so bildet die Liebe zu Gott als Beweggrund derselben in ihrem innersten Kern nichts mehr als die Liebe zu uns selbst, und der Egoismus ist das tiefste Fundament des herrlichen Lehrgebäudes der Moral Senekas im allgemeinen, seiner Feindesliebe im besonderen. Freilich staunend stehen wir vor dem denkenden Geist, der durch seine Kraft zu einer solchen Höhe der Sittlichkeit sich erschwungen hat; aber wir bewundern diese Höhe selbst nicht, indem wir an den Grund denken; seine Darlegung und Begründung der Feindesliebe besticht, aber sie erwärmt nicht.

Gleichwohl müssen wir Seneka den Ruhm zuerkennen, daß seine Lehren über die allgemeine Menschen- und Feindesliebe zu dem Höchsten und Edelsten zählt, dessen das sich selbst überlassene, der Gnade entbehrende Heidentum fähig war.[2]

2. Mit Seneka können in der Empfehlung der Feindesliebe verglichen werden die Vertreter des Stoizismus in Sklavenketten und auf dem Kaiserthron, nämlich Epiktet und Markus Aurelius Antoninus.

Blickt man auf den ersteren, so hat seine Ethik — und in dieser geht seine ganze Philosophie auf — das Gepräge der bis auf die äußerste Spitze getriebenen Apathie und Freiheit von allem Äußeren auf der einen, der völligen Ergebung und Resignation dem Schicksal gegenüber auf der anderen Seite.[3] Auf diese Weise nähert sich Epiktet dem Cynismus, dem er auch sein Idealbild entnimmt. Daneben ist freilich seine Ethik auch beherrscht

---

[1] Döllinger, a. a. O. 575.

[2] Weygoldt, a. a. O. 168. — Bei Musonius Rufus, einem jüngeren Zeitgenossen Senekas, treffen wir nichts wesentlich Neues, vgl. Stob. Flor. 19, 16; 40, 9.

[3] Ziegler Th., a. a. O. 219. Bonhöffer Ad., Die Ethik des Stoikers Epiktet (Stuttgart 1894), Zahn Th., Epiktet u. s. Verhältnis zum Christentum (Erlangen [2] 1895), Colardeau (Paris 1903).

von dem Gedanken des Weltbürgertums, und eine ernste religiöse Stimmung, das Auszeichnende der späteren Stoa, ist über seine Lehren gelagert. Offenbart seine Ethik im allgemeinen den geschilderten Charakter, so zeugt namentlich auch seine Lehre über die Feindesliebe für denselben.

Von der Frage ausgehend „was ist unser?"[1] betrachtet Epiktet alles außerhalb unser, unseres Willens, Gelegene als ein Fremdes, das an sich weder gut noch böse,[2] sondern für uns ganz gleichgültig (*οὐδενὸς ἄξιον, ἀδιάφορον*) ist. Nicht die Dinge also, sondern die Meinungen über dieselben, die in uns ruhenden Vorstellungen verwirren uns.[3] Pflicht des Menschen ist es daher, seine Triebe durch die Vernunft zu beherrschen und sie durch die richtige Vorstellung über den wahren Wert der Dinge zu leiten. Auf diesem Prinzip fußend verwirft der Weise auch den Zorn und alle feindlichen Affekte; er tadelt niemand, klagt niemand an, zürnt niemand, hat niemand zum Feind.[4] Vielmehr ist es sein Streben, alle Unbilden geduldig zu ertragen — *„ἀνέχου καὶ ἀπέχου"* —; darauf zielt er zunächst ab, die Unduldsamkeit in der Ertragung von Unrecht zu zügeln,[5] ein Grundsatz, den unser Philosoph, wohl durch Sklavenlos dazu aufgefordert, sich zur tröstenden Lebensregel gemacht hatte.

In der psychologischen Begründung der Verwerflichkeit der feindlichen Affekte zeigt Epiktet einen tiefen Blick, und Döllinger urteilt anerkennend über ihn, „er sei bezüglich des inneren Seelenlebens besser bewandert als seine Vorgänger in derselben Schule.[6] Denn er bezeichnet den Zorn schon deshalb als verdammenswert, weil der Zürnende sich nicht nur selbst ein Übel zufüge, sondern auch die schlechte Anlage (*τὴν ἕξιν*) pflege und so gewissermaßen das in ihm lodernde Feuer noch schüre, während Zornlosigkeit und Sanftmut dasselbe immer mehr dämpfe;[7] anderseits weist er mit feinem Blick darauf hin, daß der Mensch von Natur aus ein

[1] Ench. 1, 5, 6. Diss. 1, 1.

[2] Diss. 1, 30, 2. 3; 3, 8. 10. 17. 18.

[3] Ench. 5, cfr. Diss. 1, 11, 30—40; 2, 16, 24 et passim.

[4] Ench. 1, 48; Diss. 1, 1, 12; 17, 28; 2, 19, 26; 3, 2, 16; 5, 16; 13, 11; 26, 18.

[5] Gell., Noct. Att. 17, 19.

[6] Döllinger, a. a. O. 576.

[7] Diss. 2, 18. 5, 12. 13.

mildes und geselliges Wesen, für Liebe zum Nächsten beanlagt und geeignet sei zur Ertragung von Unbilden,[1] daß ihm hingegen ein neronianisches, zornmütiges und feindseliges Wesen widerstrebe;[2] denn nicht dazu sei er „geboren, zu beißen, seine Nebenmenschen mit Füßen zu treten, in Fesseln zu werfen und zu enthaupten“,[3] sondern um Wohltaten zu spenden und Gutes zu wollen und zu wirken. Wer streitbegierig sei zum Schaden des Nebenmenschen und voll Zorn handle, der ziehe die menschliche Natur aus und sei wie ein wildes Tier, wie ein Wolf, eine Schlange, eine Wespe;[4] alle Menschen aber ohne Ausnahme, auch die Feinde, sind nach dem bereits von den alten Stoikern aufgestellten, von Cicero und Seneka oft betonten Gesetze Mitbürger eines großen Gemeinwesens, eines Weltstaates.[5]

Epiktet wird nicht müde, darauf immer hinzuweisen, und man fühlt es, daß er gerade hierin eines der mächtigsten Motive erblickt, dem Feinde nicht eine übel-, sondern eine wohlwollende Gesinnung entgegenzubringen.

Freilich hatte dieser Gedanke mehr theoretischen als praktischen Wert; deshalb versäumt es Epiktet auch nicht, namentlich, wie es scheint, aus Rücksichten auf das tägliche Leben, an jenen alten, durch den sokratischen Tugendbegriff schon grundgelegten Satz zu erinnern, daß alles Unrecht von seiten der Feinde aus Unwissenheit entspringe: jeder Übeltäter verletzt sich in seiner Täuschung darüber, was gut und schlecht ist, selbst. Aufgabe des Weisen kann es darum nicht sein, zu zürnen, sondern zu belehren und zu verzeihen.[6] Die Fehler des Nächsten sodann können ihm nur Gelegenheit geben, durch Übung in der Sanftmut seine eigene Wildheit zu bändigen und sich in der Tugend zu üben,[7] wie er denn auch durch

---

[1] „Ἥμερον ζῷον — καὶ κοινωνικὸν — καὶ φιλάλληλον — καὶ ἀνεκτικόν.“ Diss. 2, 10, 14; 4, 1, 126. Gnom. Epict. Stob. 43. 45. 59 (Schweigh. 49, 51, 80, cfr. 71).

[2] Diss. 2, 10, 14.

[3] Diss. 4, 1, 122.

[4] Diss. 2, 9, 5; 10, 14; 4, 1, 127.

[5] Diss. 2, 5, 26; 10, 3; 24, 10; passim.

[6] Ench. 42. Diss. 1, 18, 2. 3; cfr. 28, 1—6 etc.

[7] Ἄνθρωπε, ἄσκησον, εἰ γοργὸς εἶ, λοιδορούμενος ἀνέχεσθαι, ἀτιμασθεὶς μὴ ἀχθεσθῆναι. Diss. 3, 12, 10; 21, 5; 4, 4, 18.

Bezähmung seiner feindlichen Leidenschaften das Wohlgefallen der Götter sich erwerben kann.[1]

Gerade das religiöse Moment bildet auch für Epiktet ein Hauptmittel, um Zorn, Haß und Rache gegen den Feind zu verbieten und die positiven Pflichten der Liebe gegen ihn einzuschärfen.[2] Denn alle Menschen haben Gott zum Vater, sind also unter sich Brüder, die gerade darum einander nicht zürnen,[3] sondern Großherzigkeit, Sanftmut und Wohltätigkeit höher achten sollen als Gewinnsucht, Vergnügungssucht und Prahlerei.[4]

Epiktet, das ergibt sich aus den angestellten Erörterungen ohne Zweifel, lehrte sowohl die negativen Pflichten der Gerechtigkeit als auch die positiven wohlwollender und wohltätiger Liebe zum Feinde; das Ideal für diese seine Lehre schildert er uns in begeisterter Weise in dem Leben des wahren Cynikers.[5] Dieser arbeitet für alle Menschen wie für seine Brüder und Verwandten, er duldet, kümmert sich nicht um ihre Schmähungen und Schläge, liebt vielmehr sogar die, welche ihn mißhandeln, und sorgt für ihre und für aller Wohlfahrt, wie ein Vater. Selbst die notwendige Selbstverteidigung scheint unser Philosoph zu widerraten, wenn er es auch nicht rundweg verbietet, auf dem Wege des Prozesses sich Recht oder Genugtuung zu verschaffen.[6] Denn er sagt, daß der Weise wie ein Stein gefühllos allen Bedingungen gegenüber sich verhalten und seinen Leib zu jeder beliebigen Behandlung darbieten soll,[7] daß er dem Beleidiger noch danken soll, wenn er ihn nicht schlug,[8] und, wenn er hört, daß ihn jemand geschmäht habe, sich nicht

---

[1] *Τὸ μὴ χαλεπαίνειν μηδὲ ῥήγνυσθαι οὐκ ἔστιν ἄριστον τοῖς θεοῖς;* Diss. 1, 13, 2.

[2] Diss. 1, 3: tit: *Πῶς ἄν τις ἀπὸ τοῦ τὸν θεὸν πατέρα εἶναι τῶν ἀνθρώπων, ἐπὶ τὰ ἑξῆς ἐπέλθοι.* — Diss. 1, 9, tit: *πῶς ἀπὸ τοῦ συγγενεῖς ἡμᾶς εἶναι τῷ θεῷ, ἐπέλθοι ἄν τις ἐπὶ τὰ ἑξῆς.* Vgl. 1, 9, 4. 5. — Diss. 2, 8, 11. 12: *σὺ δὲ προηγούμενον εἶ, σὺ ἀπόσπασμα εἶ τοῦ θεοῦ· ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου. — Οὐκ οἶδας, ὅτι θεὸν τρέφεις, θεὸν γυμνάζεις; θεὸν περιφέρεις, τάλας, καὶ ἀγνοεῖς;* Cfr. Sen., Ep. 41.

[3] Diss. 1, 13, 3.

[4] Gnomol. Epict. Stobaei 45 (Schw. fr. 51).

[5] Diss. 3, 22 „*περὶ κυνισμοῦ*“.

[6] Bonhöffer, a. a. O. 101. Wohl aber tut dies Musonius Rufus: Stob. Flor. 19, 16.

[7] Diss. 3, 22, 100.

[8] Diss. 4, 5, 9.

verteidigen, sondern froh sein soll, daß er nicht noch Ärgeres gesagt.[1]

Überblicken wir Epiktets Lehre von der Feindesliebe nochmals mit prüfendem Auge und erwägen wir, daß er die in ausführlicher Weise dargelegten Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe mit dem edelsten Motiv, dem Hinweis auf Gott, den Vater aller Menschen, begründete, so darf es uns nicht wundernehmen, wenn man sich gewöhnte, ihn als einen „Halbchristen" zu bezeichnen.[2]

Aber der Gott Epiktets, auf den er die Menschen hinweist, ist der Gott in der eigenen Brust;[3] unsere eigene Vernunft und unser eigener Wille, als ursprünglich von Gott emaniert und in ihrer edleren Reinheit gedacht,[4] das ist der Gott, zu dem uns Epiktet wie in seiner Ethik überhaupt, so in seiner Lehre von der Feindesliebe immer hinführt.

So kommt er, wie Seneka, bei seinem Pantheismus über das eigene „Ich" nicht hinaus. Seine ganze Philosophie ist die Sehnsuchtsklage der in der Wüste dieser Welt verlassenen, nach dem lebendigen Gotte verlangenden Seele, die eben als lebendige Seele alles, nur nicht sich selbst aufgeben kann;[5] und der Weise, in welchem er, wie alle moralischen Tugenden, so besonders auch die Liebe zu den Feinden im Idealbilde erblickt, er bleibt für ihn lediglich ein leeres Phantom; ganz aus der Rolle des zurückhaltenden Philosophen fallend bekennt er sich laut als einen Erbarmungswürdigen, welcher sucht und nicht findet. Schmerzlich klagt er: „Ach, zeigt mir einen Stoiker, bei den Göttern, mich verlangt es, einen solchen zu sehen. Aber ihr seid gar nicht imstande, mir einen zu zeigen, der wirklich vollendet und aus einem Gusse ist. So zeigt mir doch wenigstens einen, der im Schmelztiegel liegt, um ausgeprägt zu werden. Erweist mir doch diese Wohltat! Verweigert es doch nicht einem Greise, ein Schauspiel zu sehen, welches ich bis heute nicht sah!"[6]

---

[1] Ench. 33, 9.

[2] Ein chronologisch geordnetes Literaturverzeichnis (namentlich der älteren Zeit) über diesen Punkt gibt: Braune A., Epiktet und das Christentum, in: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, von Luthardt, V (1884), 477 f.

[3] Vgl. S. 49, Anm. 2.

[4] Döllinger, a. a. O. 577.

[5] Braune A., a. a. O. 481.

[6] Diss. 2, 19, 24 s.

3. Des Sklaven Epiktet getreuer Schüler war der Philosoph auf dem römischen Cäsarenthron, Markus Aurelius Antoninus. Wie sein Lehrer verlegt auch er den Schwerpunkt seiner Philosophie in das sittliche Leben des Menschen, und als die ethischen Grundbestimmungen erscheinen auch bei ihm: Zurückziehung des Menschen auf sich selbst, Ergebung in den Willen der Gottheit und innigste, schrankenloseste Nächstenliebe, die eben in der Feindesliebe ihre herrlichsten Erscheinungsformen offenbart.[1]

Gerade die Lehren der Feindesliebe finden wir bei ihm, gemäß dem eklektischen Zuge seines Stoizismus, der aus den hierher gegehörigen einschlägigen Lehren seiner Vorgänger fleißig schöpfte, am ausführlichsten behandelt; freilich verlieren dieselben gerade dadurch vielleicht an Originalität und natürlicher Frische.

Als echter Stoiker, der in seinem Inneren allein die unversiegbare Quelle alles Glückes hat, der in seiner leidenschaftslosen Vernunft die einzige, feste Burg besitzt, in welche er sich flüchten muß, um nicht überwunden zu werden,[2] verwirft er alle Leidenschaften, also auch die feindseligen; sie werden nur durch die irrigen Vorstellungen von den äußeren Dingen in uns hervorgerufen und schaden uns.[3]

Was ist darum naheliegender, als keine falschen Vorstellungen im Geiste aufkommen zu lassen? Dieses Ziel aber ist dem Weisen leicht erreichbar, wenn er erwägt, daß Unfreiwilligkeit und Unwissenheit darüber, was gut und was schlecht ist, den Feind zum Unrechttun antreibt.[4] Nicht unsern Unwillen und Zorn verdient darum der Feind, sondern eher unser Mitleid; Aufgabe des Weisen ist es, ihn entweder inbetreff seines Irrtums zu belehren oder ohne Zorn und Bitterkeit die Unbilden hinzunehmen.[5]

Zu erhaben steht sodann der Weise da, als daß ihn diese Unbilden treffen könnten, vielmehr schädigt sich der Übeltäter, der

---

[1] Zeller, a. a. O. III, 1, 760.

[2] *„Εἰς ἑαυτόν“*, 2, 13; 3, 4, 12; 4, 3, 7, 8, 18; 5, 19, 34; 7, 28, 59; 8, 48; 10, 3 u. ö.

[3] 4, 7; 7, 14; 8, 28, 40, 47.

[4] 2, 1; 4, 3; 7, 22; cfr. 7, 26, 62, 63; 8, 14; 11, 18; 12, 12.

[5] 5, 28: *Δεῖξον, ὑπόμνησον, εἰ γὰρ ἐπαΐει, θεραπεύσεις, καὶ οὐ χρεία ὀργῆς.* — 8, 59: *Δίδασκε ἢ φέρε.* Cfr. 6, 27; 7, 26; 10, 4.

Feind, nur selbst, indem er sich ja durch Unrechttun schlechter macht.[1]

Übrigens ist es töricht, ohne Rücksicht auf die rauhe Wirklichkeit des Lebens von Schlechten nichts Schlechtes erwarten zu wollen und zu denken, daß es kein Unrecht in der Welt geben soll. Wer dieses verlangt und über erlittene Unbilden zürnt, der verlangt Unmögliches.[2]

So kommt Antonin von seinem stoischen Prinzip der Apathie aus dazu, allen Zorn und Haß, alle Wiedervergeltung von Unrecht am Feinde zu verbieten, ja es gerade als die beste Rache zu bezeichnen, sich dem Beleidiger nicht gleichzustellen.[3] Aber er bleibt auf diesem negativen Standpunkt nicht stehen, sondern ermahnt weiterhin auch, mit wohlwollender Liebe dem Feinde zu begegnen; und diese seine positiven Lehren über die Feindesliebe baut er auf das Fundament des allgemeinen Weltbürgertums der Menschheit und der göttlichen Abstammung aller Menschen.

Denn ihm ist das Weltall nicht nur die große Stadt, von welcher die anderen Staaten nur Häuser sind,[4] und die Menschen Mitbürger, die zu gegenseitiger Hilfeleistung füreinander geschaffen sind[5] und sich gegenseitig ergänzen und unterstützen sollen, „wie die Hände, die Füße, die Augenlider, die obere und die untere Kinnlade",[6] sondern alle Menschen sind darum zu lieben, weil sie mit Vernunft begabt und der göttlichen Bestimmung teilhaft sind,[7] kurz: es ist das ganze Menschengeschlecht,[8] welches unsere Liebe auf Grund der Geschlechtsgleichheit fordert.[9]

Daß er aber alle die Vorschriften mit besonderer Rücksicht auf die persönlichen Feinde gibt, zeigt klar ein Blick sowohl auf die

---

[1] 8, 55; 4, 26; 5, 25; 7, 29; 9, 4; cfr. 9, 20; 11, 13; 12, 26.

[2] 4, 6; 5, 17; 9, 42; cfr. 11, 18 fin., Senca, De ira 2, 31.

[3] 6, 6: *Ἄριστος τρόπος τοῦ ἀμύνεσθαι τὸ μὴ ἐξομοιοῦσθαι.*

[4] 3, 11; 2, 16; 4, 4.

[5] 4, 4; 6, 44; 5, 16; 9, 1; 8, 59: *Οἱ ἄνθρωποι γεγόνασιν ἕνεκεν ἀλλήλων.*

[6] 2, 1: *Γεγόναμεν γὰρ πρὸς συνεργίαν, ὡς πόδες, ὡς χεῖρες, ὡς βλέφαρα, ὡς οἱ στοῖχοι τῶν ἄνω καὶ κάτω ὀδόντων.*

[7] 2, 1: *Ἐγὼ δὲ τεθεωρηκὼς τὴν αὐτοῦ τοῦ ἁμαρτάνοντος φύσιν, ὅτι μοι συγγενής, οὐχὶ αἵματος ἢ σπέρματος τοῦ αὐτοῦ, ἀλλὰ νοῦ καὶ θείας ἀπομοίρας μέτοχος.*

[8] 7, 31: *φίλησον τὸ ἀνθρώπινον γένος.*

[9] 8, 26: *ἴδιον ἀνθρώπου εὔνοια πρὸς τὸ ὁμόφυλον.* Cfr. 11, 1.

vorgeführten als auch auf zahlreiche andere Stellen, so daß Hüpeden[1] nicht mit Unrecht behauptet, er scheine seine Lehren allgemeiner, uneingeschränktester Nächstenliebe überhaupt fast nur der Feinde wegen erlassen zu haben.

Die höchste sittliche Höhe erreicht er in diesem Betracht mit der Forderung, das Böse mit Gutem zu erwidern,[2] weil es dem Menschen eigen sei, auch die zu lieben, welche ihn schlagen.[3] Fürwahr ein herrliches Wort! Sieht man aber auf die an dasselbe unmittelbar sich anschließende Begründung, so verblaßt der Schimmer, der dasselbe umgibt, bedeutend. Denn außer der Anerkennung der Gemeinsamkeit des Geschlechtes, der Erinnerung an den Tod,[4] wozu wir noch das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit nehmen, ein von Antonin gerne angeführtes Motiv bei Empfehlung passiver und aktiver Feindesliebe,[5] sind es die stoisch-stolzen Beweggründe der Unwissenheit und Unfreiwilligkeit des verletzenden Feindes und der Unverletzlichkeit des Weisen, welchen man begegnet.[6]

Mit dem Worte jedoch, auch den Schlagenden zu lieben, verwahrt sich Mark Aurel nicht gegen jede Selbstverteidigung; denn, wie wir uns vor demjenigen in acht nehmen, sagt er, der uns etwa beim Spiel zufällig verletzte, ohne daß wir ihm aber deshalb irgendwie zürnen, so steht es uns wohl auch frei, gewisse Leute, wie die Feinde, ohne Argwohn und Groll zu meiden.[7]

Endlich verfehlt auch Antonin nicht, seine Lehren der Feindesliebe wie Seneka und Epiktet durch den Hinweis auf das Beispiel der Götter zu stützen,[8] wie er auch selbst in seinem Leben durch

---

[1] Hüpeden, l. c. 85.

[2] 8, 8: Ἀναγινώσκειν οὐκ ἔξεστιν. Ἀλλὰ . . ἀναισθήτοις καὶ ἀχαρίστοις μὴ θυμοῦσθαι, προσέτι κήδεσθαι αὐτῶν ἔξεστιν.

[3] 7, 22: Ἴδιον ἀνθρώπου φιλεῖν καὶ τοὺς πταίοντας.

[4] Diesen Gedanken vgl. auch 7, 70 u. o.

[5] 11, 18 et passim; cfr. Seneca, De ira 2, 27; 3, 24. 26.

[6] 7, 22: . . τοῦτο δὲ γίνεται, ἐὰν συμπροσπίπτῃ σοι, ὅτι καὶ συγγενεῖς, καὶ δι᾽ ἄγνοιαν, καὶ ἄκοντες ἁμαρτάνουσι, καὶ ὡς μετ᾽ ὀλίγον ἀμφότεροι τεθνήξεσθε, καὶ πρὸ πάντων, ὅτι οὐκ ἔβλαψέ σε. . .

[7] 6, 20: . . καίτοι φυλαττώμεθα, οὐ μέντοι ὡς ἐχθρὸν οὐδὲ μεθ᾽ ὑποψίας, ἀλλ᾽ ἐκκλίσεως εὐμενοῦς.

[8] 9, 11: . . Μέμνησο, ὅτι πρὸς τοῦτο ἡ εὐμένειά σοι δέδοται· καὶ οἱ θεοὶ δὲ εὐμενεῖς τοῖς τοιούτοις εἰσίν· εἰς ἔνια δὲ συνεργοῦσιν, εἰς ὑγίειαν, εἰς πλοῦτον, εἰς δόξαν· οὕτως εἰσὶν χρηστοί· ἔξεστιν δὲ καὶ σοι— cfr. 7, 70.

seine edle Handlungsweise an dem Empörer Avidius Cassius und seiner treulosen Gemahlin Faustina seine Lehren über die Feindesliebe (durch sein eigenes Beispiel) bestätigte.[1]

Wie bei seinen Vorgängern Seneka und Epiktet, wenn auch nicht so allgemein, glaubte man auch bei Antonin die christliche Lehre von der Feindesliebe entdecken zu können;[2] aber diese Annahme wird schon einzig durch den Hinweis auf Antonins pantheistischen Gottesbegriff unmöglich gemacht: wir müssen nur festhalten, daß seine Philosophie keinen Gott außer dem „Ich“ kennt, daß bei ihm alles darauf ankommt, nicht Gott in mir, sondern den in mir seienden Gott, das *θεῖον, ἡγεμονικόν,* zur Geltung kommen zu lassen.[3]

4. Suchen wir uns in allgemeinsten Umrissen ein Gesamtbild der stoischen Lehre über Feindesliebe zu vergegenwärtigen, so müssen wir gestehen, daß dieselbe in der Empfehlung der passiven und aktiven Pflichten und in ihrer Begründung die edelste des ganzen Altertums ist, so daß man, wie Luthardt von Antonins Moral bemerkt,[4] nicht selten überrascht ist, eine solch herrliche Blume auf dem Boden des absterbenden Heidentums erblühen zu sehen. Gewiß, es ist nicht zu verkennen, daß mit der Moral der Stoiker und besonders ihrer Feindesliebe in der „Fülle der Zeiten“ die starre, kalte Ethik der Antike einer gewissen Milde Platz gemacht, welche der wahren heiligen Moral des Christentums die Bahnen nach der göttlichen Vorsehung vorbereiten mußte.

Von einer wirklichen Übereinstimmung beider aber kann man nicht sprechen, ohne einen Vergleich der Lehre der „Gnade“ und der „Natur“ hier anstellen zu können und zu dürfen. Denn wie wenig Wahres und Echtes offenbart sich in der stoischen Lehre von der Feindesliebe!

Nach dem stoischen Dualismus, wonach der Mensch auf der einen Seite ein vergänglicher Stoff, eine Seele ist, die einen Leich-

---

[1] Cfr. Dio Cassius 75, 26. 34. Hierzu: Weygoldt, a. a. O. 189—191.

[2] Literaturangabe über diesen Punkt in: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben von Luthardt, V (1884), 477—478.

[3] 6, 44; 5, 27; 7, 22; 11, 8, 9. Vgl. Braune A., Mark-Aurels Meditationen (Altenburg 1878), 69 ff.

[4] Luthardt, Die Moral in Mark-Aurels Meditationen, in: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, II (1881), 325.

nam trägt, auf der anderen Seite aber Anteil am Göttlichen hat, ja Gott selbst ist, kann er allen Beleidigungen der Feinde entweder nur stille Resignation entgegensetzen oder in stolzem, hochmütigem Selbstgefühl dieselben verachten. Er kann seinen Feind inbetreff seiner Fehler, die nach dem alten, mit der Stoa aufs innigste verwachsenen sokratischen Irrtum „Tugend ist Wissen, Sünde ist Unkenntnis" lediglich Verirrungen des menschlichen Geistes sind, belehren oder ihn vielleicht auch bedauern, aber nicht lieben, nicht aus sich heraustretend mit reinem, ungetrübtem Wohlwollen ihm nahen. Und wenn die Stoa auch immerfort von der Menschheit und von der Liebe zu ihr, von der Liebe sogar zu den Feinden redet, „so sind das nur Worte, Rhetorik, nicht Wirklichkeit".[1]

Ihre Liebe ist nur kalte, verstandesmäßige Berechnung, während doch der Liebe heil'ge Macht den ganzen Menschen erfüllt und bewegt. Deutlich und klar tritt dies zutage in dem Verbote des Mitleids und der Verzeihung, welches überall neben dem Verbote der feindlichen Affekte sich findet.

Schon bei den ältesten Stoikern Zeno und Chrysippus hat dasselbe einen Platz,[2] und das Triumvirat der Spät-Stoa, Seneka, Epiktet und Antoninus, verwarf Mitleid und Verzeihung als eine Seelenkrankheit.[3]

Gerade Seneka, der doch, wie dargetan worden, die Feindesliebe so herrlich entwickelt und begründet, verwahrt sich gegen das Mitleiden, sofern dasselbe eine (nach seiner Ansicht krankhafte) Gemütsaffektion der Trauer über die vermeintlichen Übel anderer ist,[4] und die Verzeihung, die bei der apathischen Unempfindlichkeit konsequenterweise unnötig ist, ganz entschieden. Man darf nun aus diesen Lehren der stoischen Moral nicht Härte und Grausamkeit imputieren oder Inkonsequenz in denselben entdecken wollen; denn auch der Stoiker kennt ein einseitiges, kühles Bedauern mit der Not des Feindes und verzeiht in seiner Weise;[5] aber der Satz steht fest: es ist der wahren Liebe eigen, daß sie zwar aus einem

---

[1] Luthardt, in: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben II (1881), 326.

[2] Diog. L. 7, 123. — Über diesen Punkt handelt auch: Hüpeden l. c. 89—91.

[3] Epictet. Ench. 16, Ant. 7, 43, Seneca, De clem. 2, 5. 6. 7.

[4] Bonhöffer, a. a. O. 102.

[5] De benef. 1, 10; 5, 17; Anton. 1, 15; 7, 26 et passim.

Erkenntnisakte hervorgeht, aber in ihrer Entfaltung auch das Herz, das Gemüt des ganzen Menschen erfaßt und ihn seinem Nebenmenschen, dem Feinde näher rückt. Sie ist ein warmglühendes Feuer, nicht kalte, verstandesmäßige Berechnung.

Diese kalte Berechnung der Stoa wird auch nicht zur eigentlichen, warmen Feindesliebe durch den Hinweis auf die Götter. Dies verhindert der Pantheismus, der ihre Lehren durchzieht: nicht Liebe zum Feinde, sondern Egoismus bildet hier die Grundlage.

§ 8. Plutarch.

Es erübrigt uns noch, um in etwa die Lehre der griechischen Philosophie über die Feindesliebe zum Abschluß zu bringen, auf Plutarchs (50—120 n. Chr.) Anschauungen einzugehen, der unter den späteren Mystikern besonders die Ethik in den Umkreis seiner Untersuchungen rückte. Seine hier anzuziehenden Schriften sind besonders: „Über die Bändigung des Zornes“ und „Über den aus den Feinden zu gewinnenden Nutzen“.[1]

Während Plutarch bei seiner eklektischen Philosophie dem Platonismus im allgemeinen den Vorzug gibt, huldigt er in seiner Bestimmung der ethischen Tugenden dem aristotelischen Prinzip der „goldenen Mitte“ zwischen dem Zuviel und Zuwenig;[2] und diesen Tugendbegriff entdeckt man auch in seiner Schrift über die Bezähmung des Zornes.

Er verwirft ihn mit den Stoikern, zu denen er sich überhaupt gerne in Gegensatz stellt, nicht als solchen, sondern nur insofern, als er in wildem Sturm gegen die Vernunft sich erhebt. Schon die Häßlichkeit, welche er dem äußeren Auftreten des von ihm beherrschten Menschen verleiht, verlangt die Bekämpfung desselben; und zwar muß dies von Anfang an geschehen; denn die Gewohnheit des Zürnens bewirkt die Zornsucht, welche schließlich in Jähzorn und Verbitterung endigt; und es ist ganz unrichtig, wenn manche behaupten, heftiger Zorn sei etwas Großes, indem weder seine Drohung für Kühnheit, noch seine Hartnäckigkeit für Tapferkeit gehalten werden könne. Nur wenn er in rechten Schranken sich bewegt, ist der Zorn erlaubt; aber auch bei dem aus Abscheu gegen

[1] *„Περὶ ἀοργησίας“* (De cohibenda ira) und: *„Πῶς ἄν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὠφελοῖτο.“* (De capienda ex inimicis utilitate.)

[2] Ziegler, a. a. O. 229.

die Ungerechtigkeit (μισοπονηρία) entspringenden gerechten Zorn ist das Übermaß zu vermeiden. Hier soll nun der Gedanke leiten, daß zügelloser Zorn und Bitterkeit uns schlechter machen, so daß es also nie erlaubt sein kann, sich denselben hinzugeben, wenn man auch vielleicht glaubt, andere dadurch besser zu machen. Die ἀοργησία (in Plutarchs Sinne) ist eben dadurch hochzuschätzen, daß sie freundlich ist und von Kummer befreit (φίλος καὶ ἄλυπος).

Es sind rein egoistische Motive, welche die ganze Schrift durchziehen; von wohlwollender Gesinnung ist nirgends die Rede.[1]

Interessanter und wichtiger ist seine diesbezügliche Lehre in seiner zweiten, oben genannten Schrift, welche allerdings nur unter Zugrundelegung der ersten vollständig klar wird.

Als Zweck derselben gibt Plutarch an,[2] er beabsichtige damit eine Erläuterung zu dem Satze des Xenophon[3]: „ein Verständiger könne auch vom Feinde Nutzen ziehen", zu geben; und wenn Plutarch dies auch nicht ausdrücklich hervorhebt, so scheint doch seine ganze Schrift auf dem Satze des Diogenes: Selbstbesserung sei die beste Rache am Feinde, aufgebaut zu sein.[4]

Wie schon der Titel sagt, verwirft Plutarch die Feindschaften nicht; denn damit müßte er sich eben einen Nutzen entgehen lassen. Daß er damit aber zugleich sich nicht zur Feindesliebe erschwingen kann, steht fest. Es fehlt ja die erste Vorbedingung dazu, die Anerkennung der Unsittlichkeit der Feindschaft. Doch gehen wir auf seine Lehren selbst näher ein!

Feindschaften können für den Menschen von größtem Nutzen sein; denn die Feinde erkennen am besten die Fehler ihrer Gegner, durch sie erfahren wir dieselben besser der Wahrheit entsprechend als durch die besten Freunde; die Scham sodann, vor den Feinden bloßgestellt zu werden, gebietet, möglichst behutsam zu leben.[5]

Gerade dadurch aber kann man den Feind am besten kränken (ἀνιᾶν), wenn man seinen Haß nicht durch wild erregte Schimpf- und Scheltworte erwidert, sondern durch Besonnenheit, Wahrheit, menschenfreundlichen und gerechten Verkehr mit den Nebenmenschen.[6]

---

[1] Zu vgl. bes. cc. 4; 6; 10; 11; 12. [2] De cap. ex in. ut. 1.

[3] De Oecon. 1, 15: Οἰκονόμου ἄρα ἐστὶν ἀγαθοῦ, καὶ τοῖς ἐχθροῖς ἐπίστασθαι χρῆσθαι, ὥστε ὠφελεῖσθαι ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν.

[4] De cap. ex in. ut. 4; cfr. Hüpeden, l. c. 92.

[5] c. 3. [6] c. 4.

Wie aus dem Wortlaut ersichtlich ist, verbietet Plutarch nicht die Feindschaft selbst; vielmehr hat er an ihrem Fortbestehen Interesse, wenn er weiter[1] die Mahnung anknüpft, sich von jenen Fehlern möglichst ferne zu halten, die man allenfalls dem Feinde zum Vorwurfe macht. So wird die Feindschaft von großem Nutzen,[2] da man gerade in Rücksicht auf den Feind sich streng zu einem geordneten sittlichen Leben verpflichtet fühlt.

Das Dasein von Feinden hat aber weiter noch eine tiefe ethische Bedeutung. Es ist jene durch die hellenische Gefühlsstärke und damit auch die Heftigkeit der Leidenschaften bedingte allgemeinere Anschauung, wie Schmidt nachzuweisen sucht,[3] daß man in den Feinden Ableitungskanäle für die im Menschen liegenden und an und für sich unausrottbaren Leidenschaften der Streitsucht und des Neides erblicken zu dürfen glaubte, damit die heilige Religion der Freundschaft vor ihrer Ansteckung bewahrt bliebe. Mit voller Bestimmtheit führt Plutarch diesen Gedanken durch[4] und lobt dabei auch das Beispiel des Onomademos,[5] eines erfahrenen Staatsmannes von Chios, der bei einem Aufruhr in seiner Vaterstadt seinen siegenden Parteifreunden riet, nicht alle Anhänger der Gegenpartei zu vertreiben, damit der Streit nicht unter ihnen selbst ausbreche.[6] Wenn es nun sonst kein Mittel gibt, fährt Plutarch fort, um uns von Zank-, Neid- und Streitsucht ferne zu halten, so muß man sich daran gewöhnen, durch das Glück des Feindes sich verletzt zu fühlen, an demselben seine Leidenschaften zu erregen und zu schärfen, um die Freunde davor zu bewahren.

---

[1] L. c. [2] c. 6.

[3] Schmidt, a. a. O. II, 355—357.

[4] c. 10. — Hier öffnen sich wieder Quellen für die „vornehme Herrenmoral" Fr. Nietzsches: „Die Feinheit in der Wiedervergeltung, . . eine gewisse Notwendigkeit, Feinde zu haben, (gleichsam als Abzugsgräben für die Affekte Neid, Streitsucht, Übermut, — im Grunde, um gut Freund sein zu können): alles das sind typische Merkmale der vornehmen Moral usw." — Fr. Nietzsche, Jenseits von Gut und Bös (Leipzig 1895), „Theorie der Herren- und Sklavenmoral", 245 f.

[5] Aelian, Var. hist. 14, 25.

[6] Schmidt, a. a. O. II, 357 bemerkt hier: daß gerade dieses, auch sonst erwähnte Beispiel des Onomademos einer schon vor Plutarch verbreiteten griechischen Anschauung entspreche, wie er den hierin liegenden Gedanken auch in Platons Philebos 49 d wahrnehmen zu müssen glaubt.

So verbietet er Haß und Feindschaft, die er zwar als solche nicht billigt, keineswegs, sondern empfiehlt sie bei seiner pessimistischen Auffassung der Menschennatur als Mittel zur eigenen sittlichen Weiterbildung, wohl aber verwirft er in echt griechischer Weise den schleichenden, lässigen Neid.[1] Diesen und die mit ihm verbundene Eifersucht (*ζηλοτυπία*) und Schadenfreude (*ἐπιχαιρεκακία*) hatte er schon vorher[2] als verwerflich bekämpft mit der Begründung, diese Affekte seien auch dem Feinde gegenüber zu vermeiden, damit man sie dann nicht durch Gewöhnung auch sehr leicht auf die Feinde übertrage. Vermieden aber können sie nach Plutarchs Lehre, in welcher wir mit Hüpeden keinen offenen Widerspruch zu erkennen vermögen,[3] nur werden durch tatkräftige Abwälzung auf die Feinde, sobald sie im geheimen naturnotwendig auftauchen.

Daß eine solche auf ganz falschen psychologischen Voraussetzungen beruhende Argumentation jeglicher Liebesgesinnung widerstreitet, leuchtet ein.

Und wenn Plutarch weiterhin[4] die geduldige Ertragung von Unbilden empfiehlt, um so von den Feinden die Wahrheit über die eigenen Fehler ganz und klar zu erfahren und hiernach die Lebensbesserung einrichten zu können, wenn er die fleißige Übung im widerstandslosen Hinnehmen von Unbilden lobt, um dann auch bei der Stimme eines zankenden Freundes oder eines Bruders oder eines Weibes nicht aufzubrausen, so ist hier der nackte Egoismus sichtbar, nicht die Liebe als treibendes Motiv.

Allerdings erwähnt Plutarch die Liebe zum Feind mit ausdrücklichen Worten im engen Anschluß an die betonte utilitaristische Bedeutung des Erduldens von Unrecht und ergeht sich in begeisterten Worten in dem Lobe werktätiger Großherzigkeit gegen den Feind und seine Angehörigen. Aber die bisherigen Beobachtungen und gerade die Hervorhebung solchen Handelns als „*μεγαλοφροσύνη*“[5] nötigen, in den Worten des Plutarch die Äußerung der jedem Menschen angebornen natürlichen Güte, des

---

[1] c. 10. Vgl. seine Schrift: „Über Neid und Haß“, c. 5 und: Schmidt, a. a. O. II, 361.

[2] c. 9. [3] Hüpeden, l. c. 98. [4] c. 8.

[5] c. 9: *Πραότητα μὲν οὖν καὶ ἀνεξικακίαν οὕτως ἔστιν ἐνεπιδείξασθαι ταῖς ἔχθραις, ἁπλότητα δὲ καὶ μεγαλοφροσύνην καὶ χρηστότητα μᾶλλον (ἢ ?) ἐν ταῖς φιλίαις. Φίλον μὲν γὰρ οὐχ οὕτω τὸ εὖ ποιεῖν καλόν, ὡς αἰσχρὸν τὸ*

sittlichen Pathos des Augenblicks, das aber einer tieferen ethischen Grundlage entbehrt, zu erblicken; denn nirgends ist bei ihm die Rede von Versöhnlichkeit und Achtung gegen den Feind, überall ist dann bloß auf die eigene Tugend Bezug genommen, nicht auf das Heil und die Tugend des Feindes.

Ganz verfehlt ist es also, mit Fischer[1] die obige, an sich freilich herrliche Stelle bei Plutarch als „den Sitz der wahren, eigentlichen Feindesliebe" erachten zu wollen.

Wir behaupten vielmehr, daß Plutarch die wahre selbstlose und opferwillige Liebe zu den Feinden nicht gekannt habe. Wenigstens zeigt er uns nicht diese Motive. Hilfreiche Unterstützung des notleidenden Feindes und seiner Angehörigen kann aber ebensogut aus Stolz, der in der Demütigung seines Feindes seine Genugtuung erblickt,[2] wie auch aus natürlicher Großmut hervorgehen.

Im ganzen betrachtet weist die Empfehlung hochherzigen Handelns gegen den Feind in seiner Begründung bei Plutarch lediglich das Motiv des reinen Egoismus auf.

Anhang.

§ 9. Die Feindesliebe in Buddhas Moral.

Unsere historische Betrachtung der Erscheinungsformen natürlicher Feindesliebe rechtfertigt auch eine kurze Würdigung der „Moral des Mitleidens und unbegrenzter Nächstenliebe", wie sie in **Buddhas** Religionssystem enthalten zu sein scheint. Freilich ist es neben dem rein sachlichen auch ein ganz aktuelles Interesse, welches diesen Seitenblick gebietet. Denn in der Religion des „Erleuchteten Asiens" wähnt der Unglaube ein anderes, schöneres Christentum gefunden zu haben, als in der Stiftung dessen, der sich

---

μὴ ποιεῖν δεόμενον. Ἐχθροῦ δὲ καὶ τὸ τιμωρίαν παραλείπειν καιροῦ παρασχόντος ἐπιεικές ἐστιν· τὸν δὲ καὶ πταίσαντι συμπαθήσαντα καὶ δεηθέντι συλλαβόμενον καὶ παισὶν ἐχθροῦ καὶ οἰκείοις, (καὶ πράγμασιν ἐν χρείᾳ γενομένοις σπουδήν τινα καὶ προθυμίαν δειξάμενον, ὅστις οὐκ ἀγαπᾷ τῆς εὐμενείας οὐδ' ἐπαινεῖ τὴν χρηστότητα — —

„κεῖνος ἐξ ἀδάμαντος ἢ σιδήρου
κεχάλκευται μέλαιναν καρδίαν." —

[1] Fischer J. Car. Christ., l. c. 66 s.

[2] Wie dies feinfühlend ausführt: Isidor. Pelus., Epist. lib. 4, epistola 11, (MPG. 78, 1057, 1060.)

„das Licht der Welt" genannt. Man hat den Buddhismus dem Christentum als ebenbürtig an die Seite gestellt, ja letzteres aus dem ersteren sich entwickeln lassen.[1] Namentlich sind es die buddhistischen Sätze über Nächsten- und Feindesliebe, welche das Ideal der „modernen autonomen Sittlichkeit", wenigstens soweit sie sich in den zwei gewaltigen Strömungen, dem „Pessimismus" und der „ethischen Kultur" äußert, bilden.[2] Sieht man sich nach dem Grunde dieser Verehrung der buddhistischen Moral um, so ist dies ihre vollständige „Unabhängigkeit" von der Religion. Der Buddhismus kennt ja keinen Gott, sondern nur ein unpersönliches, blindes Fatum (Dhama und Karma), keine unsterbliche, substanzielle Seele, sondern dafür nur eine Kombination von Kräften, die beim Tode zerstieben, keine Seligkeit, sondern nur ein leergähnendes, unbegreifliches Nirwana.[3]

Unbekannt mit einem höheren Wesen außer sich erachtet es darum der Jünger Buddhas als das Fundamentalprinzip aller Moral: „Strebe danach, ein Buddha zu werden." Wo es nichts gibt, das besser wäre als das „Ich", da muß alles auf das „Ich" bezogen, alles seinen Zwecken dienstbar gemacht werden; daher ist der Buddhismus Egoismus in der höchsten Potenz, wie Pesch Chr. denselben kurz charakterisiert.[4] Als höchstes Ziel aber verfolgt dieser Egoismus die Vernichtung des Lebenstriebes, das Ausgelöschtwerden im Nirwana: „Nichts mehr empfinden wollen, weder Liebe noch Haß, mit jeder Lebensfaser vom Leben losgelöst sein, von Weib und Kind, Vaterland und Beruf, das ist die Seligkeit, dies

[1] Zu vgl. Seydel Rud., Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältnis zur Buddhasage und Buddhalehre (Leipzig 1882). — Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien (Leipzig 1884, 2. Aufl. Weimar 1897). G. A. van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen (Göttingen, 1904).

[2] Zu vgl. Dahlmann Jos., S. J., in Stimmen aus Maria-Laach, 53 (1897), 240—250, und 505—520. — Schopenhauer, Sämtliche Werke, IV (Leipzig 1874), 226, Hartmann Ed., Das religiöse Bewußtsein der Menschheit (Leipzig [2] 1888), 318 ff., Bebel Aug., Die mohammedanisch-arabische Kulturperiode 1888 (Stuttgart [2] 1889), 6, bei Schneider W., Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins (Cöln 1895), 28.

[3] Vgl. Pesch Chr., S. J., Gott, Seele und Seligkeit nach buddh. Anschauung, St. a. M. L. 32 (1887), 17—35, Silbernagl J., Der Buddhismus (München [2] 1903), 25 ff.

[4] St. a. M. L. 33 (1887), 18 ff.

das Ziel, das dem Mönch als Ideal vorschwebt."[1] Hiernach darf der Buddhist seinen Nebenmenschen, auch seinen Feind nicht hassen; denn Haß ist Begierde und hindert ihn als solche an der Erreichung des Nirwana; aber er kann ihn auch nicht lieben; denn Liebe ist Begierde, und „nur jene, welche nichts lieben und nichts hassen, sagt das Dhammapadam, das religiöse Hauptbuch des Buddhismus (211), haben keine Fesseln." Von diesem egoistischen Gesichtspunkte aus müssen wir auch Buddhas Lehren über eine sogenannte Liebe zu allen Menschen ohne Ausnahme, über die Pflicht, Beleidigungen zu vergeben und Böses nicht mit Bösem zu vergelten, verstehen. In der Tat, sehen wir bloß auf die Worte, so hat Buddha Liebe zu Beleidigern und Feinden in herrlicher Weise verkündet.

Denn zu dem Wesen eines wahrhaft Frommen, eines Brâhman, gehört es, Schimpf, Qualen und Gefängnis ohne eigenes Verschulden ruhig hinzunehmen, „ausgerüstet mit der Geduld als Heeresmacht" (Dham. 5, 399, cfr. 406);[2] darum verwirft ein besonderes Kapitel (17) des Dham. den Zorn und rät, durch Milde und Sanftmut gegen den Erzürnten den Zorn, „durch gute Tat die böse Tat zu überwinden" (5, 223 ff). Und Buddha selbst bot seine Lehre seinen Jüngern durch sein Beispiel zur Nachahmung, da er den Verächtern des Gesetzes, die ihn bei seinen früheren Erscheinungen auf Erden beschimpft und verhöhnt hatten und welche nun dafür in der großen Hölle Avîtschi schmachteten, sanft predigte und sie zur Buddhawürde erhob.[3]

Rufen diese Berichte Anklänge an die paulinische Lehre (Röm. 12, 20) von der Feindesliebe wach, so die folgenden an die Worte der Bergpredigt (Matth. 5, 44 ff.). Der Tathâgata lehrt: „Ich erfülle mit Freude die ganze Welt, wie die Regenwolke, die ihr Naß nach allen Seiten ergießt. überall gleich wohlgesinnt den Vornehmen und den Geringen, den Tugendhaften und den Bösen, den Irrenden wie den Rechtdenkenden, den schwachen wie den starken Geistern, — die eine Lehre ist für alle, wie die Strahlen der Sonne und des Mondes, die für die ganze Welt leuchten, für den Guten wie für den Bösen, für den Hohen wie für den Niedrigen, für den in gutem wie den in üblem Rufe Stehenden."[4] Den angeführten Lehren

[1] Falke Rob., Buddha, Mohammed, Christus II (Gütersloh 1897), 191.
[2] Diese und die folgenden Stellen vgl. bei Seydel, a. a. O. 211 ff.
[3] Seydel, a. a. O. 183. [4] Seydel, a. a. O. 218.

ließen sich noch manche gleichbedeutende anreihen;[1] sie alle sind getragen von dem Gedanken, daß Haß und Feindschaft „die Begierde nicht zur Ruhe kommen lassen“, den Weisen verhindern, in völliger Begierdelosigkeit das Nirwana zu erreichen.

Noch erübrigt, mit flüchtigem Blicke einige hervorragende Beispiele von Feindesliebe zu streifen, welche Buddhas Jünger in ihrem Leben uns bieten. Es ist das vor allem die Leidensgeschichte des Prinzen Kunâla, welche Seydel den höchsten Gipfelpunkt der Feindesliebe des Buddhismus nennt,[2] und die Legende von den Lebensschicksalen eines anderen Königssohnes, nämlich des Lebelang.[3]

Von der Vergänglichkeit alles Irdischen überzeugt hatte Kunâla die Liebe einer Königin, einer der Gemahlinnen seines Vaters, zurückgewiesen. Die blutige Rache des Weibes beraubt ihn wider des Königs Wissen beider Augen. Kunâla aber spricht freudig: „Das Auge von Fleisch ist mir entrissen, aber ich habe das vollkommene, untadelige Auge der Weisheit erworben. Der König läßt mich nicht mehr seinen Sohn sein, aber ich bin der Sohn des hocherhabenen Königs der Wahrheit geworden. Das Reich habe ich verloren, daran Schmerzen und Leiden haften; das Reich der Wahrheit habe ich gewonnen, das Schmerz und Leiden vernichtet.“ Da der Vater späterhin das verbrecherische Weib töten lassen will, verwehrt es der geblendete Sohn: „Wenn sie unedel gehandelt, so handle du edel; töte nicht ein Weib. Die Geduld, o Herr, ist von den Vollendeten gepriesen, . . . ich fühle nicht das Feuer des Zornes; mein Herz hat nur Wohlwollen für meine Mutter, die befohlen hat, mir die Augen auszureißen.“

Ein anderes hervorstechendes Beispiel für diese Moral bietet folgende Erzählung: Ein König Leidelang war samt seiner Gemahlin von seinem Feinde, König Brahmadatta, aus seinem Reiche vertrieben und getötet worden. Als letzten Rat gab der sterbende Vater seinem Sohne Lebelang diesen: „Mein Sohn Lebelang, sieh nicht zu weit und nicht zu nah. Denn nicht durch Feindschaft

---

[1] Zu vergl. in überreicher Anzahl bei Seydel a. a. O., s. Index „Feindesliebe“.

[2] A. a. O. S. 219. — Vgl. Oldenberg H., Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde (Stuttgart[4] 1903), 341 ff., Hardy Edm., König Asoka (Mainz 1902), 64 ff.

[3] Oldenberg, a. a. O 338 ff.

kommt Feindschaft zur Ruhe; durch Nichtfeindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe." — Lebelang, in Brahmadattas Dienste getreten, wird des Königs Vertrauter. Auf einer Jagd bietet sich ihm beste Gelegenheit, sich an dem in seinem Schoße schlafenden Mörder seines Vaters zu rächen. Nur des Sterbenden Worte halten ihn davon zurück. Ja, als Lebelang sich dem erwachten König zu erkennen gibt und dieser um sein Leben fleht, verbindet ein Freundschaftsschwur die beiden, und Lebelang erklärt die Worte seines sterbenden Vaters: „Sieh nicht zu weit" bedeutet: „Laß die Feindschaft nicht lange währen"; „nicht zu nah" bedeutet: „Entzweie dich nicht voreilig mit deinen Freunden." „Nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe, durch Nichtfeindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe" bedeutet dies: . . . Wollte ich jetzt dir, o König, das Leben nehmen, so würden die, welche dir anhangen, mir das Leben nehmen, und die, welche mir anhangen, würden jenen das Leben nehmen; so würde unsere Feindschaft durch Feindschaft nicht zur Ruhe kommen; . . . jetzt ist aber durch Nichtfeindschaft unsere Feindschaft zur Ruhe gekommen". . . . Da gab ihm der König alles, was seinem Vater gehört hatte, . . . und gab ihm seine Tochter zur Gemahlin."

Welche sittliche Würdigung erheischen diese Handlungen der Vergebung von Unrecht? „Man darf hier den Gedanken, der gelegentlich aus dieser Moral hervorblickt, nicht übersehen, daß in den Händeln der Welt Verzeihen und Sichversöhnen eine vorteilhaftere Politik ist, als sich zu rächen."[1] Ja, es sind grobe Nützlichkeitsrücksichten, die aus den Worten des Prinzen sprechen. Lebelang gewinnt durch sein Verhalten sein Reich und eine Gemahlin. — Und prüft man Kunâlas Feindesliebe auf ihre moralische Basis, so entschwindet ihr jeglicher Tugendschimmer. Gerade bei Kunâla tritt das buddhistische Ideal völliger Begierdelosigkeit als abschreckende, dumpfe Gleichgültigkeit gegen Gut und Bös zutage. Er ist der vollkommene Heilige, der weder Haß noch Liebe kennt, ohne Empfindung über die Größe des geschehenen Unrechts ist, und gegen den eigenen Leib derart abgestumpft, daß er gar keinen Schmerz mehr fühlt. Die ganze sittliche Öde in Kunâlas Handlungsweise zeigen vollends seine Worte auf: „Die mir Schmerz zufügen und die mir

[1] Oldenberg, a. a. O. 341.

Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich; Zuneigung und Haß kenne ich nicht. In Freud und Leid bleibe ich unbewegt, in Ehren und Unehren, überall bin ich gleich. Das ist die Vollendung meines Gleichmutes."[1] —

Kalter, starrer Egoismus, sittliche Totenstille umfängt uns, wenn wir die buddhistische Ethik, wie sie in den religiösen Schriften des Ostens niedergelegt ist, durchstreifen; nirgends verspüren wir warm pulsierendes Liebesleben. Moderne Berichte aber erzählen von blutigen Feindschaften unter den Buddhisten der Gegenwart.[2] Buddhas autonome Moral kennt nicht das Wesen der Nächsten- und Feindesliebe, kein opferwilliges Eingehen auf das Wohl und Wehe des Mitbruders, sie ist lediglich das System ausgeprägtester Selbstsucht.

Zweiter Abschnitt.

Die Feindesliebe nach dem natürlichen Sittengesetz in ihrer spekulativen Wertung.

§ 10. Vorerinnerungen.

Historische Untersuchungen über die antiken Lehren von Wohlwollen und Achtung gegen den Nächsten und Feind zeigen als hervorstechendes Merkmal den Egoismus. Gar oft führte diese Tatsache zu dem Schlusse, die Antike habe eine Liebe zum Feinde überhaupt nicht gekannt.[3] Nun warnt gewiß schon ein Blick in die spätere Stoa, jegliche Art von Feindesliebe besonders den erleuchteten Geistern abzusprechen; sicher ist aber auch, daß eine bloß geschichtliche Betrachtungsweise die Frage nach der „Natürlichkeit" der Liebe zum persönlichen Feind nicht zu entscheiden hat.

---

[1] Oldenberg, a. a. O. 343.

[2] Vgl. „Kath. Missionen" (Freiburg, Herder), Jahrg. 1904, 152 f. „Der Buddhismus auf Ceylon."

[3] So sagt z. B. Schneidewin M., Die antike Humanität (Berlin, 1897), 202 ff.: „Im allgemeinen liegt Schonung des Privatfeindes oder gar Feindesliebe nicht im Gedanken der antiken Humanität. Sie liegt eben nicht in der menschlichen Natur, auch nicht einmal in der natürlichen Vernunft" usw.

Es scheinen hier vor allem Gründe rein spekulativer, nicht historischer Natur, den Ausschlag zu geben. Doch gerade von dieser Seite aus hat man mit Leugnung ihrer Möglichkeit die Existenz einer rein natürlichen Feindesliebe in Abrede gestellt; man entzog ihr, das Wesen der Liebe verkennend, aus psychologischen Erwägungen den Boden oder strebte, namentlich auf falscher naturrechtlicher Basis operierend, ihre Unmöglichkeit zu erweisen. Nicht selten, besonders in neuerer und neuester Zeit, trat man auch aus polemischen Gründen der Möglichkeit und sittlichen Erlaubtheit der Feindesliebe entgegen, in bewußten Kampfesinteressen gegen das Christentum, welches die Feindesliebe als höchsten Grad edler Selbstverleugnung und als den Gipfelpunkt der Nächstenliebe betrachtet.

Die nachfolgenden Zeilen sollen darum eine kurze Würdigung der philosophischen Grundlagen der „natürlichen" Liebe zum privaten Feinde bieten, näherhin ihre Genesis und ihr Wesen, sowie den Pflichtenkreis und die Grenzen derselben klarzulegen suchen.

§ 11. Genesis und Wesen der natürlichen Feindesliebe.

Daß die Liebe zum Feinde nicht eines jener obersten Moralprinzipien ist, welche gleich den Axiomen der Logik aus sich selbst klar und evident unserem Geiste sich vorstellen und den durch die Vernunft geleiteten Willen zur Anerkennung führen, steht außer Zweifel; es fehlt ihr der Charakter unmittelbar einleuchtender Verpflichtung, der diese obersten Moralsätze auszeichnet. Es ist vielmehr immer nur möglich, den Feind unter dem Begriffe des „Nächsten" aufzufassen, und die Liebe zu ihm fällt daher unter die allgemeine verbindliche Norm der Nächstenliebe. Unter diesem Gesichtspunkte müssen wir zunächst Genesis und Wesen der natürlichen Feindesliebe zu begreifen trachten.

Ist die Liebe, wie einleitend dargelegt wurde,[1] notwendig bedingt durch die Gleichheit oder Ähnlichkeit zweier Objekte, durch das (konveniente) Gute, welches dem einen in dem anderen entgegentritt, so liebt der Mensch naturgemäß sich selbst am meisten; denn er bildet für sich die innigste Einheit in seiner Substanz, wie der englische Lehrer hervorhebt;[2] die Selbstliebe steht daher

---

[1] S. 2.

[2] S. th. 1, 2, q. 27, a. 3, cfr. Philosophia Lacensis: Meyer Th. S. J., Instit. iur. natural. II (Frib. 1900), 52 s.

über jeder anderen Art von Liebe, sie bildet aber nach dem Grundsatz der Schule „Amor alterius incipit ab ego“ zugleich auch die Grundlage jeder anderen Liebe, nicht zwar in dem Sinne, als ob jegliche Nächstenliebe durch die Selbstliebe als Endzweck geleitet würde, oder als ob die Nächstenliebe an dem intensiven und qualitativen Maßstabe der Eigenliebe gemessen werden müßte, sondern insofern sie ihr natürliches Vorbild und ihre begriffliche Richtschnur, sowie ihre seelische Grundlage und Vorbedingung an ihr hat.[1]

So ist es nach psychologischen, in der menschlichen Natur selbst grundgelegten Gesetzen erst vom Standpunkt der Selbstliebe ermöglicht, zur Liebe des Nebenmenschen vorzudringen und dem Gebote Folge zu leisten: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Es fragt sich weiterhin, wie dieser Forderung des nähern Genüge geschieht, in welchen psychologischen Prozessen wir speziell die Feindesliebe zu verfolgen haben.

Der Mensch strebt als endliches Wesen nach Erhaltung, Entfaltung und Vervollkommnung des Lebens in jeder Beziehung; nach zwei verschiedenen Seiten in verschiedener Weise, abwehrend und aufbauend, sich betätigend richtet sich der „Lebenstrieb“ dem einen Ziele zu: Glückseligkeit des Individuums.

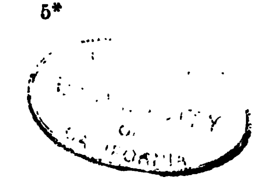
Der Selbsterhaltungstrieb ist die Ursache, daß bei einer von außen her dem eigenen „Ich“ drohenden Gefahr, mehr noch bei einer tatsächlichen Verletzung seiner Interessensphäre im menschlichen Gefühlsleben ein Affekt sich erhebt, der das Übel abzuwehren, die Persönlichkeit zu schützen und bei allenfalls erlittener Verletzung Genugtuung zu verschaffen begehrt, der Zorn. Äußert er sich zunächst auch nur als reflexartige Reaktion des animalischen Individuums gegen äußere Störungen seiner Integrität, als reflektorischer Trieb,[2] so bleibt er doch sofort beim Erwachen des Rechtsgefühles kein blinder Trieb; denn die ihn konstituierenden Momente, wie der hl. Thomas ausführt,[3] Trauer über das Unrecht und Hoffnung auf Vergeltung, setzen eine intellektuelle Tätigkeit voraus.

---

[1] Schneider W., Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins (Cöln 1895), 124. Vgl. S. th. 2, 2, q. 26, a. 4 — q. 25, a. 4.

[2] Triebs F., Studien zur Lex Dei I, (Freiburg 1905), 13.

[3] S. th. 1, 2, q. 46, a. 4.



Freilich wird auch hier gar oft die Vernunft des Menschen in den Hintergrund gedrängt; einem schnell auflodernden Feuer gleich entflammt er das ganze Begehrungsvermögen des Menschen, dessen Glut sich selbst in die niedere leibliche Sphäre ergießt;[1] das feurige, mit der sinnlichen Natur des Menschen auf das engste zusammenhängende Wesen des Zornes ersehen wir dann auch aus seiner kurzen Dauer. Einer im Augenblicke hoch auflohenden, aber bald kraftlos zusammensinkenden Flamme oder der Saite gleich, die, angeschlagen, in immer sanfteren Schwingungen verzittert, beruhigt sich auch das stürmisch erregte Begehrungsvermögen des Menschen wieder, der Zorn legt sich, sobald seine Ursache entschwunden. — Doch nicht immer ist dies der seelische Verlauf dieses Affektes. Nicht selten bleibt im Herzen des entweder durch eine äußere Tatsache oder nur durch eine gewisse Nichtachtung, Geringschätzung seiner Person[2] Beleidigten eine Abneigung, Antipathie, zurück, welche wir in ihrer dreifachen Entwicklung klar verfolgen können. Es ist vor allem eine peinliche Erregung, hervorgerufen durch die Gegenwart oder Erinnerung an das entgegengesetzte Objekt; dieser Zustand geht in Furcht über, mit jenem irgendwie in Berührung zu kommen, woraus sich endlich das Streben entwickelt, dasselbe von sich abzustoßen. Diese wechselnden, üblen Seelenstimmungen machen dann Platz einer mißgünstigen Disposition, welche namentlich in der inneren Trauer über die Güter des antipathischen Wesens,[3] im Neide, ihren Ausdruck finden; er ist als die eigentliche und nächste Quelle des die Feindschaft formierenden Hasses anzusprechen, während der Zorn nur den Charakter einer entfernteren, vorbereitenden Ursache hat.[4] Zorn und Haß sind so zwar nahe verwandt, unterscheiden sich aber in wesentlichen Punkten. Während beide in Rache sich auszuwirken suchen, erstrebt ersterer Affekt dieselbe, sofern sie ein Mittel der Abwehr, ein Akt der Gerechtigkeit ist; der Haß aber will das Unglück des Feindes als solches;[5] in wildem Sturm braust der Zorn auf, vielfach ohne der Vernunft zu gehorchen, mehr im Bewußtsein seiner Kraft, in der Hoffnung, Gerechtigkeit ob eines erlittenen Unrechtes walten zu sehen; mit tückischer Überlegung

---

[1] Vgl. die Schilderungen der leiblichen Wirkungen des Zornes bei Seneca, De ira 1, 1; 2, 35. 36; Gregor. Naz. (MPG. 37, 813 ss.).

[2] S. th. 1, 2, q. 47, a. 2.

[3] S. th. 2, 2, q. 34, a. 6.

[4] S. th. 2, 2, q. 34, a. 6 ad 3.

[5] S. th. 1, 2, q. 46, a. 6 ad 2 et 3.

lauert der Haß überall, um dem Feinde Fallstricke zu legen, mehr im Gefühl seiner Schwäche; jener wird gestillt unter dem Einfluß der Zeit, dieser ist unheilbar; er will die Vernichtung des Opfers,[1] und erst wenn diese erreicht ist, kommt er zur Ruhe. Welches ist die tiefer liegende psychologische Basis dieses Feindeshasses? Eine flüchtige Betrachtung derselben führt uns unserem Ziele näher. Sicher hat der hl. Augustin recht, wenn er sagt: „Niemand, auch nicht der schlechteste Mensch, neige zum Bösen als solchem hin";[2] auch der Haß frohlockt über das Unglück des Feindes nicht darum, weil es etwas Böses ist, sein Objekt ist vielmehr das Gute. Das Verhältnis von Haß und Liebe nach der philosophia perennis erklärt uns dies.[3] Obwohl das Gefühl des Hasses nämlich in allem, subjektiv und objektiv, als Gegensatz der Liebe sich zu erkennen gibt, so ist doch die letzte Quelle alles Hasses die Liebe,[4] und überall ist die Liebe früher als der Haß. Denn haben wir die Wurzel aller Liebe des Menschen in der Harmonie des seinem Wesen Entsprechenden zu suchen, so entspringt der Haß aus der entgegengesetzten Quelle: aus der Disharmonie mit dem ihm Widersprechenden; der Haß ist in seinem tiefsten Wesen das eingeborne Widerstreben gegen alles jene Harmonie entschieden Hindernde und sich ihr Entgegensetzende, „es wird nichts gehaßt, außer deshalb, weil es dem zuwiderläuft, was einem geliebten Gegenstande zusagt".[5]

Diese psychologische Tatsache wird für uns in den folgenden Erörterungen von wichtiger Bedeutung sein. Ist der Haß im innersten Grunde nur ein relativer „Effekt" der Liebe, so kann er, sofern ja die Wirkung niemals größer sein kann als die Ursache, auch durch die Liebe überwunden werden; reden wir konkreter: Die Macht des Hasses gegenüber dem Feinde, so groß und unüberwindlich sie auch manchmal zu sein scheint, kann der Liebe zu ihm weichen.

Aber wie haben wir uns das Werden von wohlwollender Neigung und Liebe zum Feinde zu denken?

---

[1] Aristot., Rhet. 2, 4.

[2] Augustin., Conf. 2, 5, cfr. 6, 8.

[3] S. th. 1, 2, q. 29, a. 2 u. 3; cfr. q. 28, a. 6 ad 3, S. c. gent. 4, c. 19.

[4] Morgott Fr., Die Theorie der Gefühle im System des hl. Thomas (Eichstätt 1864, Progr.), 53.

[5] Rietter A., Moral des hl. Thomas von Aquin (München 1858), 164 f.

Als ein „zur Geselligkeit geschaffenes Wesen"[1] drängt es den Menschen mit innerer Allgewalt, mit dem Nebenmenschen sich in Verbindung zu setzen; eine Verfolgung seines Vollkommenheitszieles, Befriedigung seines Lebenstriebes ist ihm, bloß auf sich selbst angewiesen, unmöglich. „Es gibt für ihn keine egoistische Selbstgenügsamkeit; isoliert würde der Mensch nicht nur an Kraft verlieren, sondern überhaupt außerstande sein, ein menschenwürdiges Dasein zu führen. „Dem Tiere verlieh, sagt Thomas von Aquin, die Natur Kleidung, Nahrung, Waffen zur Verteidigung, den Instinkt, — dem Menschen . . . die Gesellschaft, damit einer dem anderen helfe.""[2] Darum eignet der menschlichen Natur auch primär der Trieb des Wohlwollens gegen seinesgleichen; die Lehre von dem sogenannten „Naturstand" des Menschen, wie sie Thomas Hobbes, Baruch Spinoza und später J. J. Rousseau verfochten, wonach die Menschen von Natur aus ohne alle gegenseitige Pflichten das Recht auf alles besaßen und darum in „dem Kriege aller gegen alle" lebten[3], widerstrebt ganz und gar der menschlichen Natur; die Aufstellung Friedrich Nietzsches, daß nicht der Selbsterhaltungstrieb, sondern „der Wille zur Macht" dem Menschen primär eigne,[4] dem zufolge die brutale Gewalt des Stärkeren als einzige Wahrheit und besonders auch der Feindeshaß als Norm proklamiert wird,[5] ist schon durch das Selbstbewußtsein gerichtet.

Der Mensch erkennt das „Ich" des Nebenmenschen durch sein eigenes, indem er auf jenen überträgt, was in ihm selbst ist; er kennt dessen Sorgen durch die seinigen, er fühlt, was jener denkt, in seinen eigenen Gedanken, er ahnt dessen Wünsche in den eigenen. Und kraft seiner natürlichen Vernunft versteht er auch, wie ihm von einem höchsten Wesen, Gott, dem gemeinsamen Herrn aller Geschöpfe, die nämliche glückliche und hohe Bestimmung gemeinschaftlich mit seinem Nebenmenschen gegeben ist. Diese Erkenntnisse sind der Natur des Menschen möglich — mehr soll nicht gesagt

---

[1] Aristot., Eth. Nicom. 8, 2.

[2] Mehr hierüber bei Pesch H., Lehrbuch der Nationalökonomie I (Freiburg, 1905), 27.

[3] Th. Hobbes, Elem. philosophica, De cive 1, 12, — Leviathan, I,14.

[4] Nietzsche Fr., Jenseits von Gut und Bös (Leipzig 1895), 26 u. o., bes. Der Antichrist, (Leipzig 1895), 218.

[5] Nietzsche Fr., Also sprach Zarathustra (Leipzig 1894), 287 u. o.

sein —; hat aber der Nebenmensch die gleiche Natur wie wir, besitzt er die gleiche Vernunft, den gleichen freien Willen, konstituiert er also die gleiche Persönlichkeit wie wir, so folgt daraus, daß er die gleichen Rechte beanspruchen kann wie wir. Dem Lebenstrieb des Individuums entspricht jener andere korrelative Begriff: Anerkennung und Berücksichtigung der (namentlich von Fichte in seiner Rechtslehre betonten) Tatsache, daß jedem anderen Menschen — auch dem Feinde — derselbe Trieb mit derselben Berechtigung innewohnt. Dem „Ich" steht das gleichberechtigte „Du" gegenüber — und mit dem Wissen verbindet sich das moralische Bewußtsein, daß demselben auch im Handeln zu entsprechen sei.

Die dadurch geforderten Pflichten sind gemäß unserer angebornen egoistischen Natur vor allem negativ und müssen es sein; sie formulieren jenes natürliche Gesetz, welches als das eigentliche Naturgesetz im strengeren Sinne lautet: „Was du nicht willst, das man dir tue, das tue auch einem andern nicht." Die natürliche Gerechtigkeit, welche als Prinzip dieser Pflichten erscheint, bildet aber zugleich die Brücke zu den positiven Forderungen und Leistungen der Liebe; beide Arten von Pflichten, die negativen des Nicht-Verletzens fremder Rechtssphäre und die positiven des Wohlwollens, hängen auf das innigste zusammen, bereiten aufeinander vor, beziehungsweise ergänzen sich; die natürliche Gerechtigkeit bildet die Grundlage für die natürliche Liebe, welche hinwiederum erstere vervollkommnet; denn diese soll nicht bloß eine Schranke zwischen den Menschen sein, welche zwar die einzelnen schützen, nie aber vereinigen würde, sie muß vielmehr ein Band der Liebe werden, welches wie die einzelnen, so auch die ganze menschliche Gesellschaft umschlingt und hält.[1] Wie gegen die Nebenmenschen im allgemeinen, so sind auch gegen die privaten Feinde im besonderen diese Leistungen der Gerechtigkeit streng durch das Naturgesetz gefordert, Wohlwollen und Liebe zu ihnen aber natürlicherweise grundgelegt. Wohlwollen gegen den Feind begreift nicht, wie oft behauptet wurde, einen notwendigen, natürlichen Widerspruch in sich, da ja entgegengesetzte Elemente, Liebe und Haß niemals sich zu vereinigen vermögen.

Freilich müßten wir das Prinzip einer Liebe zum Feinde einzig und allein im natürlichen sinnlichen Begehren (appetitus

[1] Bautain L. E., Philosophie morale I (Paris 1842), 471.

sensitivus) suchen, über welches auch Schopenhauer mit seinem instinktiven Mitleid als einziger Moralitätsquelle nicht hinauskommt,[1] und würde durch dasselbe allein unser Wille geleitet, so müßten wir die natürliche Unmöglichkeit der Feindesliebe behaupten. Denn diesem unserem natürlichen Gefühle ist ja eigen, in naturnotwendigem Zuge sowohl nach dem ihm Zusagenden zu streben wie auch das Entgegenstehende abzustoßen; und unser natürliches Gefühl — wer wollte diese psychologische Tatsache verkennen? — sträubt sich nun einmal gegen den Feind und sucht denselben abzuwehren. Wäre die Liebe bloß die Erwiderung sinnlicher Eindrücke von äußeren Dingen, würde sie bloß vom naturmäßig wirkenden Instinkt und dem niederen Begehrungsvermögen erzeugt, so könnten wir sie zwar in manchen Fällen unterdrücken, aber es stünde nicht in unserer Gewalt, sie nach Belieben hervorzurufen, da sie ja ganz und gar von äußeren, zufälligen Dingen und deren Einwirkungen auf unsere sinnlich-geistige Natur abhängig wäre. Mithin wäre der Einwurf berechtigt, daß liebendes Wohlwollen gegen die Feinde sich auch nicht gebieten lasse.

Und doch läßt sich die Liebe zum Feind gebieten.

Man muß eben beim Menschen von den niederen Seelenvermögen weitergehen und das Augenmerk auf jene Vermögen richten, welche ihn als Mensch charakteristisch auszeichnen, nämlich den Verstand, beziehungsweise den vom Verstande geleiteten Willen. Hiernach erfaßt der Mensch das Gute, wie die unter ihm stehende Schöpfung, nicht bloß mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen als Lust oder Unlust,[2] sondern formell als Gutes in der vernünftigen freien Willenssphäre.[3] Mit der Vernunft erkennt er sich, erkennt er den Menschen im Menschen, im Feind, der, wenn auch vielfach, so doch nicht an sich böse ist und wenigstens in seiner Natur etwas an sich Herrliches und Vortreffliches bietet. Er kann seinem Feinde

---

[1] Schopenhauer A., Über die Grundlage der Moral (Sämtl. Werke IV, 1874), 227 u. ö. — Vgl. S. 226 a. a. O. seine Stellung zur Lehre von der Feindesliebe! — Zur Kritik der Anschauung Sch.s von dem Mitleid als einziger Quelle der Nächstenliebe vgl. Jodl Fr., Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie II (Stuttgart 1889), 231.

[2] Morgott, a. a. O. 39.

[3] S. th. 1, 2, q. 26. a. 1. — In 3. Sent. d. 27, q. 1, a. 4. — Morgott, a. a. O. 40.

wohlwollen, trotzdem er sein Feind ist, als Mensch, freiwillig; seine Feindesliebe[1] entstammt der vernünftigen, freien Willenstätigkeit, unabhängig von äußeren Zufälligkeiten.

Ergibt sich nun aus dem Satze: Wie die Liebe überhaupt, so muß auch die Feindesliebe vernünftig sein, aus der vernünftigen freien Willenssphäre erwachsen, deren Möglichkeit auf klare Weise, so fallen damit die gegenteiligen Einwürfe.

Freilich kann diese natürliche Möglichkeit eine mehr oder minder bedeutende Einschränkung erleiden. Je nachdem in einem Individuum sein ens intelligibile vor dem vorherrschenden ens sensibile in den Hintergrund tritt, werden damit auch die Bedingungen für die Möglichkeit rein natürlicher Feindesliebe mehr oder minder geschwächt werden — nicht als ob Haß und Feindschaft lediglich dem niederen Begehrungsvermögen ihre Entstehung verdankten: sie können auch durch das ens intelligibile bewirkt werden, haben aber immer im niederen sinnlichen Sein ihre beste Nahrung —; auf einer je niedrigeren Erkenntnisstufe der Mensch steht und je mehr er seinen sinnlichen Trieben und Neigungen hingegeben ist, desto weniger wird er sich auch zur Feindesliebe erheben können. So gewahrt man denn auch, daß gerade die Naturvölker, deren Handeln zunächst von instinktmäßigen, natürlichen Gefühlen geleitet wird, den Feindeshaß in einer alle Schranken überbietenden Form betätigen. Aber auch in den Kulturvölkern kann bei dem einzelnen Individuum durch besondere physiologische und psychologische Eigentümlichkeiten, wobei namentlich das Temperament von weittragendem Einfluß ist, die Möglichkeit der Feindesliebe zu einer relativ sehr großen Schwierigkeit, wenn auch vielleicht nicht relativen Unmöglichkeit

[1] Im Anschluß an den hl. Thomas (S. th. 2, 2, q. 25, a. 8 u. 9.) heben besonders die scholastischen Theologen fortwährend diese Wahrheit hervor. Offenbar, sagen sie, ist es widervernünftig, das Wesentliche wegen des Accidentellen zu hassen, die menschliche Natur, welche sich wegen ihrer in allen gleichen Beschaffenheit immer als ein Gut präsentiert, wegen des ihr anhaftenden Übels der Feindschaft zu verabscheuen, weiterhin das Werk Gottes, welches die menschliche Natur in dem herrlichen Körperbau des Feindes, in seinem unsterblichen Geiste und seiner hohen Bestimmung erkennt, wegen des dasselbe verunstaltenden Menschenwerkes — Schuld, Feindschaft — zu mißachten. — Vgl. z. B. Bannez D., Scholastica Commentaria in 2, 2, D. Thomae (Duaci 1615), 407 s. Gotti, Theol. scholastico-dogmatica II (Venetiis 1750), 513 s., Sylvius Fr., Comm. in S. th. 2, 2, q. 25, a. 8 (Duaci 1628).

werden. Unter allen Umständen aber ist der Mensch als Gattungswesen fähig, seinen Feind, ja sogar seinen Todfeind, zu lieben, was auch mit Rücksicht auf bereits Dargelegtes ein Hinweis auf die Geschichte aufzeigt.

Objektiv stützt sich also die Möglichkeit natürlicher Feindesliebe auf die Tatsache, daß dem feindseligen Gegner die gleiche Natur mit ihren herrlichen Eigenschaften, Vorzügen und Rechten wie den übrigen Gliedern der Gesellschaft eignet — subjektiv ist sie begründet in dem natürlichen Wohlwollen, welches die Menschen primär vereint, in dem psychologischen Verhältnis, in welchem Liebe und Haß zueinander stehen.

Von der Möglichkeit ist wohl zu unterscheiden die Pflicht, die Feinde zu lieben, von dem Können das Müssen. Im Vorhergehenden schon wurde der eigentliche und höchste Grund der Pflicht der Feindesliebe angedeutet. Ist der Mensch von Natur aus durch den Urheber der Natur zu einem Leben in der Gesellschaft berufen, ist er so als Einzelglied hineingestellt in die allgemeine menschliche Vereinigung, um in derselben sein eigenes Lebensziel zu erreichen und mitzuarbeiten an der Verwirklichung der gottgewollten Menschheitszwecke, so ruht seine notwendige, streng bindende Aufgabe darin, alles zu meiden, was zerreißend und störend in die Gesellschaft eingreift — Zwietracht und Feindschaft —, nach seinen Kräften zu fördern, was die Glieder der Menschheit enger einigend dem gemeinsamen Ziele entgegenführt — Eintracht und Liebe im unumschränkten Sinne. Schon zur Befriedigung der rein materiellen Bedürfnisse ist dieses soziale Band notwendig; es ist in noch höherem Grade notwendig gefordert zur Erreichung der höheren, geistigen und sittlichen Güter, die der Menschheit von ihrem Schöpfer vorgestellt sind. Das göttliche Sittengesetz, das sittliche Pflichtbewußtsein, in jeder Menschenbrust sich ankündigend, gebietet diese soziale Verbindung. „Die Gemeinsamkeit des gleichen geschöpflichen Adels aus Gottes Hand, die Gemeinsamkeit der überirdischen hohen Endbestimmung, die Gemeinsamkeit der irdischen Laufbahn zu eben diesem Ziele mit ihren Hilfsmitteln, Gefahren, Kämpfen, Hoffnungen und Freuden ist das allumfassende natürliche Bruderband der gesamten Menschheit; es bildet im menschlichen Bewußtsein den allgemeinsten sittlichen Rahmen der menschlichen Gesellschaft.“[1]

[1] Meyer Theodor, Die Arbeiterfrage und die christlich-ethischen Sozialprinzipien (Freiburg [4] 1904), 31 f., vgl. Pesch H., a. a. O. 30.

§ 12. Pflichtenkreis und Grenze der natürlichen Feindesliebe.

Nachdem wir nunmehr die Feindesliebe in ihrer natürlichen Grundlage ins Auge gefaßt, können wir aus dem bisher Gesagten leicht den Pflichtenkreis derselben einerseits und ihre Grenze andererseits entwickeln.

Dem Feinde als Feind wohlzuwollen, widerspricht ganz und gar unserer Natur, wie wir gesehen haben — dies kann somit auch nicht Inhalt der Feindesliebe sein. Wie man den Feind zunächst unter dem Begriff des „Nächsten" zu erkennen hat, so muß man gegen ihn im allgemeinen jene Pflichten erfüllen, deren Inhalt den Begriff der allgemeinen Menschenliebe ausmacht, also vor allem die negativen Obliegenheiten der natürlichen Gerechtigkeit, die vor jedem Eingriffe in die physischen oder moralischen Rechte unseres Feindes zurückhält. Und zu positiver Liebe fortschreitend fordert die Natur weiter, daß wir dem Feinde wohlwollend gegenüberstehen und, uns an seine Stelle setzend, eine solche Gesinnung im Handeln bekunden, wie wir sie von ihm wünschten. Darin ist namentlich der versöhnliche Sinn begriffen, der auf Beseitigung von Haß und Feindschaft hinzielt.

Daß aber besondere Liebeserweise gegen den Feind nicht gefordert sind, erhellt schon aus dem Umstande, daß sie es auch nicht sind dem gewöhnlichen Nebenmenschen gegenüber, es müßten denn Notverhältnisse, die noch näher gewürdigt werden sollen, dieselben erheischen. Besondere Äußerungen von Liebe können eben nur die Wirkungen von außerordentlichen Ursachen sein; solche aber mangeln gemeiniglich beim Feinde.

Ja, positive Liebesbetätigungen sind vielfach unmöglich gemacht durch das Benehmen des Feindes gegen seine Gegner, welches tätliche Abwehr seiner ungerechten Angriffe herausfordert. Aber schließen Liebe zum Feinde und tätliche Abwehr desselben nicht streng einander aus?

Eine begriffliche Unvereinbarkeit ist von vornherein nicht zu konstatieren, wenn man an dem Wesen der Liebe als einer gewissen Neigung der Seele (propensio animi) zum geliebten Objekte festhält; diese Neigung aber wird mit dem äußeren Widerstand nicht notwendig beseitigt. Sodann ist Schutz der eigenen Güter und Interessen dem ungerechten Angreifer gegenüber in dem Maße

erlaubt, ja durch das Naturgesetz gefordert, als das eigene „Ich" dem entgegenstehenden „Du" immer in der Wertschätzung vorangeht.

Darum kann sicher auch die ursprüngliche Rache des Individuums nicht als in allweg sittlich schlecht bezeichnet werden, so sehr sie auch als rein subjektive Unrechtsverfolgung mit allen Mängeln der Subjektivität behaftet ist. Ebenso ist weiterhin das bei allen Völkern in den ältesten Zeiten übliche Institut der Mordsühne, Blutrache,[1] nicht einzig und allein auf das egoistische, unsittliche Element der Schadenfreude und der Lust am Schmerze anderer zurückzuführen, sondern es enthält auch einen guten Teil wirklichen sozialen Gerechtigkeitsgefühles in sich: „denn die Blutrache war die erste Manifestierung des großen Gedankens, daß das Unrecht in seiner Eigenschaft als Unrecht einer Reaktion unterliegen solle, welche das Unrecht als Unrecht trifft, nicht etwa bloß den durch das Unrecht hervorgerufenen Schaden, einer Reaktion, welche dem Übeltäter ein Leiden auf sein Haupt sendet, damit durch die sühnende, reinigende Kraft des Schmerzes der soziale Bann gelöst werde, den der Übeltäter auf sich geladen."[2] Erst wenn der Staat, die soziale Allgemeinheit das sühnende Schwert allein kraftvoll in die Hand nimmt, trennt sich die Mordsühne von dem einzelnen Individuum, von der Sippe, während bis dahin ihr ethischer Wert sich modifiziert, je nachdem durch dieselbe der soziale Sühnegedanke mehr betont oder unsittlichen, bloß egoistischen Elementen ein freierer Spielraum gewährt wird.

Wenn nun aber auch die Vernunft die Erlaubtheit und unter Umständen die Pflichtmäßigkeit der Selbstverteidigung gegenüber dem Feinde zugibt und fordert, und zwar durch den Selbsterhaltungstrieb, so verbietet sie uns damit aber auch, daß der natürliche Unwille gegen das Unrecht in ungerechte Rachsucht und der Widerstand gegen Angriffe in Ungerechtigkeiten ausarte, sondern diesen heißt sie immer unter dem Gesichtspunkt der Liebe ausüben,

---

[1] Über die welthistorische, unniversale Bedeutung der Blutrache s. die Literatur und die Ausführungen bei Kohler J., Shakespeare vor dem Forum den Jurisprudenz (Würzburg 1883), 131—180. — Eine Kritik der Rache und Blutrache gibt Triebs, a. a. O. 27—34, vgl. auch Waldmann, a. a. O. 15 f.

[2] Kohler, a. a. O. 180 f.

mithin jede Rache von ihm fernzuhalten. Sie sagt, daß der Haß weder notwendig sei als Mittel, noch als Wirkung. Denn wenn auch der Widerstand feuriger, lebhafter sich gestaltet, wenn die Leidenschaft zugleich gegen die Person und die Sache sich richtet, so ist es doch hinwiederum das deutlichste Merkmal von Schwachheit, wenn die edelste Seelenkraft des Menschen, die Vernunft, durch das Hervortreten der niederen, sinnlichen Leidenschaft zurückgedrängt wird.

Wir stehen am Schluß unserer philosophisch-spekulativen Begründung der durch das Naturgesetz vorgeschriebenen Feindesliebe. Im Vorausgehenden hat sich deren Grundlage, Möglichkeit und Pflichtmäßigkeit klar gezeigt. Und doch welch ein Kontrast zwischen diesen Forderungen der theoretischen Vernunft und den Erscheinungen des praktischen Lebens! Die Geschichte und Empirie lehrt ja, daß die Feindesliebe in dem seiner Vernunft allein überlassenen Menschen nur sehr selten und wohl niemals in ihrer vollen Reinheit und Schönheit erblühte. Um den innersten Grund dieser Tatsache zu ermitteln dazu reicht die Philosophie nicht mehr hin, nur die Theologie kann dieses Dunkel erhellen. Es ist das Geheimnis der Erbsünde, deren verderbliche Folgen namentlich den Verstand des Menschen verdunkelten und seinen Willen schwächten, dafür aber die niedere Sinnlichkeit mächtig auflodern ließen. Dadurch ist die Selbstsucht mit unserer Natur aufs innigste verknüpft, und davon kann der Mensch auf natürlichem Wege durch keine wie auch immer geartete Entwicklung befreit werden.

Aus dieser Wahrnehmung kann man nach zwei Seiten hin einen Schluß ziehen: 1. daß die Liebe zu den Feinden, die ja den diametralsten Gegensatz zum Egoismus bildet, durch denselben zwar sehr erschwert, aber nicht absolut unmöglich gemacht wurde, da ja der Verstand trotz seiner Verfinsterung immer noch imstande ist, zu der für ihre Genesis notwendigen Erkenntnis der Gleichheit der Naturen und ihrer Bestimmung vorzudringen, und auch die altlutherisch-theologische Auffassung von der völligen Korruption des Willens unhaltbar ist; 2. daß es aber unmöglich ist, zu einer reinen, ganz selbstlosen Liebe der Feinde emporzusteigen. Denn die menschliche Natur kann eben infolge des ihr anhaftenden Egoismus nicht sich selbst verlassen.

Verlangte die Aufrechterhaltung der natürlichen sittlichen Weltordnung im Stande der gefallenen Natur ein übernatürliches Sittengesetz, so mußte die positive Offenbarung Gottes besonders auch das natürliche Gebot der Liebe zu den persönlichen Feinden wiederholen und in der Erinnerung neu erwecken.

Sie sollte dann aber darüber hinaus die Feindesliebe in einer ganz neuen übernatürlichen Ordnung in vollkommenerer Weise begründen und in der durch die Erlösung vermittelten Gnade die Erfüllung dieses vollkommenen „neuen“ Gebotes gewährleisten.

II. Hauptteil.

Die Feindesliebe nach dem positiven Sittengesetz.

Erster Abschnitt.

Die Stadien ihrer Offenbarung.

1. Die Feindesliebe des Alten Testamentes.

a. Der Inhalt der alttestamentlichen Feindesliebe.

§13. Negative Gesetzesbestimmungen als Grundlage der Feindesliebe.

Friede und Versöhnung — wie ein milder Abglanz der göttlichen Liebe ruhten sie einstmalen über der sündelosen Welt. Das Band der Liebe, welches das erste Menschenpaar im Paradies vereinte, sollte auch um alle ihre Nachkommen sich schlingen. —

An dem Tage, da die Sünde trennte, was so eng verbunden, Gottes Ehre und der Menschen Glück, da floh auch der Friede, und Haß und Feindschaft hielten ihren Einzug auf der Erde. Er ist wiedergekommen in dem, der „unser Friede und unsere Versöhnung“ geworden.

Haß und Neid erzeugen den ersten Brudermord,[1] sie verleiten Esau zu Mordgedanken gegen seinen Bruder Jakob[2] und überantworten Joseph der ägyptischen Sklaverei.[3] In blutigem Schein flackert das Feuer der Rachsucht bald hier bald dort auf, so z. B. in dem von Simeon und Levi wegen der Schändung ihrer Schwester Dina nicht nur über die Verbrecher selbst, sondern auch über deren Anverwandte und Angehörige verhängten Strafgerichte.[4]

---

[1] Gen. 4, 4. 8.
[2] Gen. 27, 41.
[3] Gen. 37.
[4] Gen. 34, vgl. 49, 6.

Zwar waren die von Jahve, besonders auch im noachischen Bunde gegebenen Satzungen, das Leben des Nächsten zu schonen und die feindseligen Begierden zu bezwingen,[1] nicht ganz in Vergessenheit geraten, ja hatten sogar im Leben des ägyptischen Joseph die herrlichsten Früchte der Feindesliebe gezeitigt, aber im allgemeinen sträubte sich der „hartnäckige" Sinn der Juden gegen die Idee der Nächsten- und Feindesliebe.

Durch Moses, seinen Gesandten, wollte Gott dem auserwählten Volke die Gesetze der Gerechtigkeit und Liebe aufs neue in bestimmter positiver Fassung und auf feierliche Weise verkünden. Die erste grundlegende Stufe zur Höhe wahrer Sittlichkeit konnte bei einem Volke, welches, unter den Stockschlägen ägyptischer Fronvögte erzogen, „so von Racheluft befangen war, daß es für ein Auge das Haupt, für den Zahn das Leben (des Feindes) verlangte",[2] nur das Gebot strengster ausgleichender Gerechtigkeit, die lex talionis,[3] bilden. Verletzung des Gesetzes erheischt Vergeltung – wie das Gesetz von dem Übertreter behandelt worden, so behandelt es ihn wieder, um den Wert seiner Tat ihn fühlen zu lassen. Erweist sich die Forderung des Gesetzes als eigentliche talio, als qualitative Einbuße, so in einem höheren Stadium als proportionsmäßige, durch entsprechende Geldstrafen, welch mildere Praxis vielleicht schon zu Moses' Zeiten eingeführt wurde,[4] nie aber einem Mörder zugute kommen konnte.

Diese Gesetzesvorschriften bildeten die Norm für das obrigkeitliche Richteramt, waren jedoch nicht absolut verpflichtend für das Gewissen des Individuums, dem vielmehr eigenmächtige Rache am Feinde und das leidenschaftlich-rachsüchtige Verlangen nach Vergeltung untersagt war.[5]

So war die lex talionis sicher nicht ungerecht, steigerte nicht die Rachbegierde ins Ungemessene, wie ein seit den Tagen der Marcioniten und Manichäer gegen den „Rache-Gott des Alten

---

[1] Gen. 9, 2—7. Vgl. Wirthmüller, a. a. O. 39. Dazu Haneberg, Die relig. Altertümer der Bibel, (München [2] 1869), 10.

[2] Petr. Chrysol., Sermo 58 (MPL. 52, 307).

[3] Exod. 21, 23—25, Lev. 24, 20, Deut. 19, 21.

[4] Hummelauer S. J., Comment. in Ex. et Lev. (Parisiis 1897), 223.

[5] Lev. 19, 18, Prov. 24, 29, Thren. 3, 27—31. Vgl. Deut. 32, 35 (Rom. 12, 19).

Bundes" geschleuderter Vorwurf lautet, sondern setzte derselben vielmehr einen festen Damm entgegen; es sollte „die nach Blut dürstenden Juden, welche die Lehre über Ertragung des Unrechtes nicht hören konnten,"[1] durch Furcht vor Wiedervergeltung von Unrecht zurückhalten,[2] so daß die scheinbar unmenschlichen Bestimmungen „Milde atmen", ein Gesetz der Menschenliebe konstituieren,[3] und, wie der heil. Augustin in scharfsinniger Weise ausführt, den Anfang des vollkommenen Friedens, den Christus der Welt geschenkt, inaugurieren;[4] es nimmt eben das Gesetz des Alten Bundes eine Mittelstellung ein zwischen der ziel- und zügellosen Rachebetätigung und der vollkommenen Feindesliebe des Neuen Bundes, „um, den Zeitverhältnissen Rechnung tragend, vom bittersten Haß zur herrlichsten Eintracht überzuleiten".[5]

Die gleiche Bedeutung müssen wir auch der von Moses vollzogenen Sanktion der Blutrache und der Asylstädte beimessen.

Die Blutrache, eine universalhistorische, allen noch nicht zu vollständiger staatlicher Ordnung entwickelten Stämmen eignende Rechtssitte, ward durch das mosaische Gesetz anerkannt, aber dem theokratischen Prinzip unterworfen, dem Geiste des Ganzen gemäß modifiziert. Nicht nur sollte eine ungemessene blinde Rachebetätigung hintangehalten werden, sondern im Gegensatze zur vormosaischen Rechtsanschauung allein der wahrhaft Schuldige, der Verüber eines vorsätzlichen, qualifizierten Mordes, nur er allein, von der rächenden Strafe getroffen werden; nur der Erbe des Ermordeten, nicht jeder beliebige Anverwandte sollte weiter als „Einlöser, Forderer des Blutes" der Gerechtigkeit Genüge geschehen lassen.[6] Zum Schutze desjenigen, der ohne Bedacht, aus Versehen, Menschenblut vergossen, bestimmte das Gesetz die Asylstädte,[7] welche ihn vor der Rache des Goel sicherten. Wenn aber die Sühne des qualifi-

[1] Isid. Pelus. (MPG. 78, 576).

[2] Isid. Pelus., Chrysost., Tertull., Hilar., Petr. Chrysol. passim!

[3] Isid. Pelus. (MPG. 78, 1148).

[4] Augustin., De serm. Dom. 1, 19 (MPL. 34, 1258).

[5] Augustin., l. c.

[6] Num. 35, 16—21, 31—34, Ex. 21, 12, Lev. 24, 17, Deut. 19, 21, Gen. 9, 6, Deut. 24, 16, 4. Reg. 14, 6. Vgl. dazu Prof. Dr. Rieber in: Katholik 82 (1902), 324—326.

[7] Num. 35, 9—34, Deut. 19, 1—3. „Da die Hebräer auch vor Moses, wenn auch nicht Asylstädte, so doch sicher Asylaltäre (Ex. 21, 14) hatten, so

zierten Mordes durch die strengste Pflicht geboten war, so daß der Bluträcher den seiner Rache Verfallenen töten mußte, wo und in welchem Zustand er ihn traf, ob im offenen Kampfe oder hinterlistig, so daß selbst das heilige Recht der Gastfreundschaft zu diesem Zwecke dienen konnte, desgleichen nie eine Geld-Kompensation von dem Mörder angenommen werden durfte und nimmer „das Auge erbarmungsvoll auf ihm ruhen konnte," so verliert diese Bestimmung ihre scheinbare Härte und Grausamkeit bei Betrachtung des Charakters der Jahve-Gemeinde, die lediglich durch diese strengste Sühne von der auf ihr lastenden Blutschuld gereinigt werden konnte. Das ganze Blutrachegesetz, wie die lex talionis, hatte, nur wilden Zeitverhältnissen und rauhen Sitten Rechnung tragend, die Bekämpfung ungezügelter, maßloser Leidenschaft zum Ziele und war daher dem auserwählten Volke nicht als immerdauernde, auch dann noch gültige sittliche Norm gegeben worden, wenn dasselbe im Laufe der Zeiten höheren ethischen Anschauungen zugänglich geworden: dies beweist der Umstand, daß nach Döllinger,[1] in der nachexilischen Zeit, oder wohl früher schon, die Blutrache als Sitte erloschen war.

Vielmehr kennt und fordert das mosaische Gesetz die Liebe zum persönlichen Feinde, wie wir im Kommenden sehen werden, wenn auch hier der unvollkommene Charakter des „Alten" Bundes deutlich zum Ausdruck kommt.

§ 14. Die positiv-gesetzlichen Forderungen der Versöhnlichkeit und Liebe.

Wenn wir zum Zwecke unserer weiteren Untersuchung die heiligen Bücher des biblischen Kanons mit flüchtigem Blicke durchgehen, unter Einteilung derselben in mosaisch-geschichtliche, prophetische und Weisheitsbücher, so begegnet uns vor allem jenes herrliche Gebot Mosis, das herumirrende Tier des Feindes diesem zuzuführen und dessen strauchelndem Esel samt ihm aufzuhelfen.[2]

konnte das Gesetz selbst Num. 35, 10—28 quoad substantiam älter sein als Moses, von diesem aber nomine Iahve verkündet und um 5 Verse vermehrt worden sein." Hummelauer, l. c. 378.

[1] Döllinger, a. a. O. 789.

[2] Ex. 23, 4. 5, vgl. Deut. 22, 1.

Die Väter finden hier, wenn auch nicht offen und klar, so doch dunkel das Gebot wahrer Feindesliebe ausgesprochen, so besonders Isidor von Pelusium, der mit seinem psychologischen Blicke bemerkt, Moses habe nicht so fast aus Fürsorge für das Tier diese Vorschrift gegeben, sondern vielmehr im Interesse der zu versöhnenden Feinde.[1] Theodoret[2] weist Cerdo und Marcion gegenüber auch an unserer Stelle nach, daß ein und derselbe Gesetzgeber im Alten und Neuen Testament seine Vorschriften erlassen.

In ausführlicher Weise wird sodann die Feindesliebe nahe gelegt, wenn Moses an einer anderen Stelle[3] nicht bloß die Feindschaft verwirft und Haß und Rachsucht gegen jene verdammt, die uns beleidigt haben, sondern auch das Andenken an Beleidigungen untersagt und Liebe gegen den „Nächsten" empfiehlt, die auch die Besserung desselben durch Tadel und Strafe nicht aus dem Auge läßt.

Sieht man sich nach dem tieferen Fundament dieser Gerechtigkeits- und Liebespflichten gegen den Feind um, so ist es jener oberste Satz des Naturrechts, den die Väter an zahllosen Stellen hervorheben, und den auch wir bei Erörterung der natürlichen Feindesliebe besonders betonten: Was du nicht willst, daß man dir tue, das tue auch einem andern nicht.[4]

Bei Betrachtung der Psalmen und Propheten gewahrt man, wie gerade in Rücksicht auf dieselben die meisten Anschuldigungen gegen die alttestamentliche Feindesliebe vorgebracht werden. Wenn auch nicht gerade an vielen Stellen, so wird doch auch hier die Liebe zum hassenden und verfolgenden Feinde in herrlichen Worten empfohlen. Als ein „vollkommener Mann" beteuert David vor dem Herrn,[5] daß ihm Haß und Rachsucht gegen den Feind ferne lag, vielmehr hinterließ uns der heilige Sänger durch sein

[1] Isid. Pelus., Epist. lib. 3, ep. 389 (MPG. 78, 1029—1032). Drei Zwecke, sagt er, sucht die göttliche Milde mit diesem Gesetz zu erreichen: daß nämlich das Tier nicht zugrunde gehe, daß dessen Besitzer keinen Schaden erleide und besonders daß bei der gewährten Hilfeleistung die Feinde sich in Freundschaft versöhnten, da doch Wohltaten auch ein steinhartes Herz erweichten.

[2] Theodoret., Haeret. fab. Comp. 1, 24 (MPG. 83, 373).

[3] Lev. 19, 17. 18.

[4] Tobias 4, 16: Quod ab alio oderis fieri tibi, vide ne tu aliquando alteri facias. Vgl. Matth. 7, 12. Luk. 6, 31.

[5] Ps. 7, 4. 5.

Gebet für die verfolgenden Feinde[1] das beste Beispiel der Feindesliebe zur Nachahmung.[2]

Wenn fernerhin Jeremias in seinen Klageliedern voll des heiligen Geistes den Rat gibt, dem schlagenden Feinde die Wange darzureichen und sich mit Schmach sättigen zu lassen,[3] so spricht aus diesen Worten schon christlicher Geist zu uns, und der heilige Hieronymus nimmt gerade an diese Stelle anknüpfend Veranlassung, hinzuweisen, daß der Gott des Gesetzes und der des Evangeliums ein und derselbe sei.[4] Er, Jahve, ist es auch, welcher von den „im Schatten sitzenden Juden" durch den Propheten Zacharias[5] nicht leeres Fasten, sondern werktätige Nächstenliebe, Versöhnlichkeit und Verzeihung verlangte.[6]

Es erübrigt noch, auf die Lehre der Weisheitsbücher über die Liebe zum persönlichen Feind näher einzugehen. Sie sind für unseren Zweck von großer Wichtigkeit; denn als Ausfluß der Chokma, der Weisheit, wollten sie das Gesetz Gottes im Volke verinnerlichen und dieses durch treue Beobachtung des Gesetzes und durch sittlichen Wandel in den Satzungen und Geboten Gottes seiner zeitlichen und ewigen Bestimmung zuführen.[7] Somit können sie auch zum Verständnis des alttestamentlichen Gesetzes der Feindesliebe sehr viel beitragen.

Die Liebe des Menschen beginnt bei sich selbst[8] und die Selbstliebe bildet den Maßstab der Nächstenliebe;[9] diese wird von Gott durch das in eines jeden Menschen Herz gegebene Gebot gefordert,[10]

---

[1] Ps. 108, 4. Vgl. Ps. 140 (141 Hebr.), 5, Ps. 4 u. 37.

[2] Ambros., Ep. class. 1, ep. 63, 103 (MPL. 16, 1217). Zum Vorhergehenden vgl. Ambros., De Jos. Patriarcha 1, 3 (MPL. 14, 642 s.). — Hieronym., In Matth. Comm. lib. 1, 6 (MPL. 26, 41) und sonst oft bei den Vätern.

[3] Thren. 3, 27. 30.

[4] Hieronym., l. c: Hoc adversum eos, qui putant alterum Deum legis, alterum Evangelii, quod et ibi, et hic mansuetudo doceatur.

[5] Zach. 7, 9. 10; 8, 17.

[6] Chrysost., In Gen. hom. 4, 7 (MPG. 53, 46), cfr. Tertullian., Adv. Marcion. 4, 16 (MPL. 2, 395 s.).

[7] Zschokke H., Der dogmatisch-ethische Lehrgehalt der Weisheitsbücher (Wien 1889), 1.

[8] Sir. 4, 26, Prov. 22, 1, Eccles. 7, 2, Sir. 41, 15. 16; 44, 8. 14; 46, 14. 15.

[9] Sir. 31, 18. [10] Sir. 17, 12; 18, 12.

so daß ein Verstoß gegen dasselbe eine Beiseitesetzung des Naturgesetzes bedingt.[1]

Von dieser durch die Menschennatur geforderten allgemeinen Nächstenliebe können auch die Feinde nicht ausgeschlossen werden, wie die zahlreichen Verbote von Haß und Feindschaft und die Empfehlung wohlwollender Liebe darlegen.

Zorn und Streitsucht sind nicht bloß darum zu mißbilligen, weil sie den Klugen und Verständigen nicht ziemen und zu unbesonnenen Handlungen verleiten,[2] sondern auch darum, weil sie den Nebenmenschen feindlich gesinnt sind.[3]

Hiernach verbietet das göttliche Gesetz nicht nur üble, feindselige Gesinnung gegen den, der uns nichts Übles zugefügt,[4] sondern auch dem wirklichen Übeltäter und Feind gegenüber ist Rache zu fliehen,[5] diese Gott zu überlassen und dem Mitmenschen Verzeihung zu gewähren nach dem Beispiele Gottes, der sich aller seiner Geschöpfe erbarmt[6] und die Menschen schont, „weil sie Menschen sind".[7] Mit herrlichen Worten begründet namentlich Jesus Sirach[8] die Verwerflichkeit der Rache und die Empfehlung der Versöhnlichkeit durch den Hinweis auf Gottes Strafgerechtigkeit und die Menschenwürde des feindlichen Mitbruders. Mit heiligem Eifer sammelt der Schriftsteller hier die verschiedenen natürlichen und übernatürlichen Motive[9] zur Empfehlung der Feindesliebe.

In gleicher Weise wie Rache mißfällt Schadenfreude über das Unglück des Feindes dem Herrn.[10]

Während nun Haß und Feindschaft in sich schlecht sind und nur unglücklich machen, offenbaren gegenseitige Liebe und Eintracht

---

[1] Sir. 13, 19. 20.

[2] Prov. 14, 29; 15, 18, vgl. 26, 21, Eccles. 7, 8. 9, Sir.. 8, 1. 2. 4. 19. — Prov. 16, 32, vgl. 20, 3; 17, 14; 25, 8; 17, 19.

[3] Prov. 27, 4, vgl. 30, 33; 22, 24. 25.

[4] Prov. 3, 29. 30.

[5] Prov. 24, 29, vgl. 20, 22.

[6] Sap. 11, 24. 25.

[7] Sap. 12, 2. 8—10.

[8] Sir. 28, 1—10: Exempl. gr. 3: Homo homini reservat iram, et a Deo quaerit medelam? In hominem similem sibi non habet misericordiam, et de peccatis suis deprecatur? etc.

[9] Sir. 28, 6. Memento novissimorum, et desine inimicari. . . — 8. Memorare timorem Dei et non irascaris proximo. — 9. Memorare testamentum Altissimi et despice ignorantiam proximi. . . Vgl. 18, 24.

[10] Prov. 24, 17. 18, vgl. Sir. 8, 8, bes. auch Job 31, 29 f.

wahre sittliche Güte und haben die edelsten Freuden im Gefolge;[1] Haß erregt nur Streit, die Liebe aber bedecket alle Sünden,[2] ein sanftes, liebendes Wort besänftigt selbst die Feinde.[3]

Diese innere Liebesgesinnung gegen den Feind aber muß ihre äußere Betätigung finden in Werken barmherziger Hilfeleistung gegen den armen, hilflosen Feind,[4] zumal da in ihm durch die Erweisung von Wohltaten Scham und Reue wachgerufen, und er dadurch zur Versöhnung bewogen wird,[5] „so daß er vom Liebesfeuer durchglüht aufhört, ein Feind zu sein".[6] Wenn Gott die Verzeihung mit dem Feinde sogar jenen als Lohn gibt, deren Sitten er billigt (Prov. 16, 7), so können wir hieraus mit vollem Rechte abnehmen, daß er bloß deshalb Wohltaten gegen den Feind befohlen habe, um ihn durch dieselben zur Versöhnung zu bringen.

Überblickt man kurz die in den Weisheitsbüchern vorgetragenen Lehren über Feindesliebe, so findet man, daß sie wohlwollende, auch in Werken sich betätigende Gesinnung gegen den persönlichen Beleidiger und Hasser in eindringlicher Weise und mit edler Begründung, nicht bloß natürlicher, sondern auch übernatürlicher Art, empfehlen. Gegen diese Liebe verstößt der Prediger durchaus nicht, wenn er sagt, „es gebe eine Zeit der Liebe und des Hasses, eine

---

[1] Prov. 15, 17; 12, 20.

[2] Prov. 10, 12, vgl. 1. Kor. 13, 6. 7, 1. Petr. 4, 8.

[3] Sir. 6, 5.

[4] Prov. 25, 21. 22: Si esurierit inimicus tuus, ciba illum, si sitierit, da ei aquam bibere: prunas enim congregabis super caput eius, et Dominus reddet tibi.

[5] Augustin., Sermo (supposit) 272, 5 (MPL. 39, 2254). Vgl.: De doctrina Christ. 3, 16.

[6] Hieronym., Dial. adv. Pelag. 1, 30 (MPL. 23, 525). — Die Väter gaben verschiedene Deutungen der „glühenden Kohlen." Im allgemeinen kann man dieselben in zwei Gruppen einteilen: entweder verstehen die Väter unter den Carbones ignis etwas Schlimmes, die göttlichen Strafen oder Ärger und Furcht für den Feind, so besonders: Chrysostomus, De virginitate 49 (MPG. 48, 571 s.); In Rom. 12, 20, 5 (MPG. 51, 181 s.), In Rom. hom. 22, 3 (MPG. 60, 614), ferner: Theodoret., In Rom. 12, 20 (MPG, 82, 192 s); Isid. Pelus., Ep. lib. 4, ep. 11 (MPG. 78, 1057—1060). — Ambros., In Rom. 12, 20 (MPL. 17, 162); Valerianus, Hom. 13, 5 (MPL. 52, 733), oder etwas Gutes, wie besonders Augustinus, Hieronymus und auch Ambrosius, ll. cc. — Ausführlicher über die exegetischen Versuche zu unserer Stelle handelt Hüpeden, l. c. 128—137.

Zeit des Krieges und des Friedens".[1] Denn, wie Gregor von Nazianz sich äußert,[2] solange es möglich ist, muß man zwar zum Frieden geneigter sein, weil ja dies „erhabener und gottähnlicher" ist; ist aber dies nicht mehr möglich, so muß auch die Zeit des Krieges eingehalten werden; demnach ist die „Zeit des Hasses und des Krieges" nicht subjektiv, sondern objektiv bedingt. Und wenn Jesus Sirach zur Vorsicht wie gegen Freunde, so besonders auch gegen Feinde mahnt,[3] mögen diese auch noch so freundschaftlich gesinnt sich stellen, und rät, ihnen die eigenen Gedanken nicht zu offenbaren,[4] da ja Rache von Feinden unannehmbar ist,[5] trägt er damit nicht, wie Hüpeden von seinem Standpunkt aus annimmt,[6] einen offenen Widerspruch in seine Lehre hinein, sondern er empfiehlt dadurch nur die auch durch die christliche Feindesliebe nicht verpönte kluge Vorsicht im Umgang mit solchen Personen, an deren aufrichtiger Gesinnung man mit Grund — dies erhellt aus seinen Worten — zweifelt.

Wir haben im vorhergehenden gesehen, daß das alttestamentliche Gesetz der Feindesliebe gut war, wenn dasselbe auch an dem halsstarrigen Sinn der Juden einen großen Widerstand fand; die ganze heilige Geschichte spricht davon. Aber doch reifte dasselbe in mehreren großen Männern die herrlichsten Früchte. Als solche heilige Männer werden von den Vätern namentlich oft gepriesen: Joseph, Job, Moses, Aaron, Samuel, David.

Die Erweise edelmütiger Liebe von seiten des Joseph gegen seine treulosen, ihn mit feindlichem Hasse verfolgenden Brüder[7] feiert Chrysostomus in hohem rhetorischen Schwunge[8], und Ambrosius[9]

[1] Eccles. 3, 8.

[2] Gregor. Theol., Orat. 22, de pace 2, 15 (MPG. 35, 1148).

[3] Sir. 12, 10—12; 6, 13; 12, 15—19, vgl. Prov. 26, 24.

[4] Sir. 19, 8.

[5] Sir. 25, 21. 22. Durch diese Stelle scheint des Isidor von Pelusium Exegese von Prov. 25, 21. 22, wonach die demütigende Entgegennahme von Wohltaten aus Feindeshand die schmerzlichste Schmach bringe (vgl. oben Anm. 6), gut gestützt zu sein.

[6] Hüpeden, l. c. 25. [7] Gen. 37 ff.

[8] Chrysost., In 1. Thess. hom. 4, 5 (MPG. 62, 421—422).

[9] Ambros., De Ios. Patriarcha 1 (MPL. 14, 642 ss.), vgl. Augustin., Sermo 272, 2 (MPL. 39, 2253). Hier und an anderen nachfolgenden Stellen finden sich bei den Vätern flüchtige Erwähnungen von anderen Beispielen, wie Job und Aaron, die wir der Kürze halber im Kontext nicht anführen.

sagt, daß wir uns mit Recht über Josephs Benehmen wundern, da er ja vor dem Evangelium die Feindesliebe übte.

Gerade das ist ja höchst bewunderungswürdig, daß man da, als das Gebot der (vollkommenen) Feindesliebe noch nicht gegeben war, sondern das Recht der Wiedervergeltung waltete, zur „apostolischen Weisheit" gelangte.[1] Denn diese offenbart sich in dem Gebet Mosis[2] für das ihm beständig zürnende, wankelmütige Volk, wobei er selbst aus dem Buche des Lebens gestrichen zu werden wünscht, wenn nur das Volk Schonung erfahre.[2] Und ebenso atmet die seiner Schwester Maria gewährte Verzeihung und seine Fürbitte an Jahve[3] den Geist edler Feindesliebe.[4]

Die apostolische Weisheit des Gebetes für die Feinde leuchtet uns auch entgegen in Samuel,[5] der, obwohl abgesetzt und verstoßen, nicht aufhörte, für sein Volk zu beten.[6] Da das alte Gesetz solches nicht forderte, so „verbesserte er, bestrahlt von dem Glanz der neuen Gnade, die Lizenz des alten Gesetzes durch die evangelische Vollkommenheit".[7] Die sittliche Höhe der Feindesliebe Mosis und Samuels aber können wir aus den Worten des Herrn abnehmen,[8] daß er sich auch dann nicht seines treulosen Volkes erbarmen würde, wenn Moses und Samuel vor ihn hinträten, obwohl gerade sie wegen ihrer fürbittenden Feindesliebe dem Herrn besonders angenehm waren.[9]

Das leuchtendste Muster alttestamentlicher Feindesliebe bietet das Leben Davids, und die Väter finden nicht Worte genug, um den königlichen Sänger darob zu preisen.

Wir können den Edelmut Davids seinem erbittertsten Feinde Saul gegenüber[10] nur würdigen, wenn wir erwägen, wie oft ihm

---

[1] Chrysost., Homil. in Crucem et Latronem 1, 5 (MPG. 49, 405 s., cfr. 415 ss.). Vgl. In Eph. 3, 8, hom. 7, 4 (MPG. 62, 54).

[2] Ex. 32, 31 f., vgl. Röm. 9, 3.

[3] Num. 12, 1—13.

[4] Basil., Contra iratos 3 (MPG. 31, 357). Theodoret., Quaest. in Num. 12, 1—8 (MPG. 80, 376). Vgl. auch: Gregor. Theol., Adv. iram 25, v. 185 ss. (MPG. 37, 813 s.). Augustin., Sermo 272, 2 (MPL. 39, 2253).

[5] Vgl. ob. Anm. 1.

[6] 1. Reg. 12, 23.

[7] Gregor. M., In 1. Reg. expos. 5, 15 (MPL. 79, 334).

[8] Jerem. 15, 1.

[9] Gregor. M., In Evang. lib. 2, hom. 27, 8 (MPL. 76, 1209).

[10] 1. Reg. 24, 9 f.

dieser schon nach dem Leben gestrebt hatte, wie er auch für die Zukunft wieder Nachstellungen fürchten mußte, wie die Freunde David zur Rache ermunterten und wie dieser seinen sorglosen Feind ohne Schwierigkeiten hätte beseitigen können und nach dem Gesetze auch dürfen.[1] Denn noch nicht hatte David vom Kreuze herab die christliche Tugend der Feindesliebe predigen hören, sondern er gehorchte unvollkommenen Gesetzen, welche solche Feindesliebe nicht forderten. Und doch hat er, der „Märtyr", seinen undankbaren Gegner, der von ihm schon so viele Wohltaten empfangen, nicht nur geliebt, sondern, was das Größte ist, auch umgewandelt.[2]

Darum war auch Davids Sieg über sich selbst, als er Saul in der Höhle von Engaddi schonte,[3] glänzender als jener über den Riesen, herrlicher die Beute, ruhmreicher das Tropäum. Wie die drei Jünglinge, so entstieg auch er einem Feuerofen, der in seiner eigenen Brust lohte, wie Daniel aus der Löwengrube, so ging auch er aus der Höhle hervor, nachdem er wildere Tiere als jener gebändigt, den Unwillen über die Vergangenheit und die Furcht vor der Zukunft.[4] Seiner Feindesliebe setzt David noch die Krone auf, indem er über den Untergang seines Feindes sich nicht freut, sondern seinen Tod beweint[5] und den Mörder bestraft.[6]

Ein hervorstechender Zug von Sanftmut und Milde kennzeichnet auch das Verhalten Davids gegen seinen aufrührerischen Sohn Absalom[7] und namentlich gegen den ihn lästernden Semei.[8] Durch Erwiderung des Fluches mit großmütiger Verzeihung[9] ward David dem Paulus in der Betätigung vollkommener Feindesliebe nicht

---

[1] Chrysost., In Rom. 12, 20 (MPG. 51, 183—186).

[2] Chrysost., De Davide et Saule hom. 3, 3 (MPG. 54, 698.)

[3] 1. Reg. 24, 9 ff.

[4] Chrysost., De Davide et Saule, hom. 2, 2 (MPG. 54, 688 ss.).

[5] Chrysost., De Davide et Saule, h. 2, 4, l. c. Zum Ganzen vgl. auch: De Davide et Saule, hom. 1 (MPG. 54, 675—686). — Die drei Homilien zählen wohl zum Schönsten, was patristische Rhetorik erzeugt!

[6] 2. Reg. 1, 15. — Dadurch, daß er den Königsmörder bestrafte, stützte er zugleich seinen Thron, wie Ambros., De off. 3, 9 (MPL. 16, 162) hervorhebt.

[7] Chrysost., In Cruc. et Latron. 1, 5 (MPG. 49, 406), vgl.: Expos. in ps. 7, 6 (MPG. 55, 88).

[8] 2. Reg. 16, 5 ff.

[9] 2. Reg. 19, 23.

unähnlich[1] und, obwohl mit vielen Tugenden geschmückt, doch durch keine andere Handlung inniger mit Gott verbunden als durch seinen Edelmut gegen Semei.[2]

Aber hatte David von Herzen verziehen, da er doch sterbend seinem Sohne Salomon Rache an demselben auftrug?[3] Eine gewöhnliche Erklärung geht dahin, David habe hiermit die bei seinen Lebzeiten aus persönlichen Rücksichten unterlassene Bestrafung des Majestätsverbrechers[4] anbefohlen. Aber wie die heilige Geschichte zeigt, wurde Semei tatsächlich nicht aus diesem Grund getötet, sondern wegen Unbotmäßigkeit gegen Salomon.[5] So dürfte vielleicht der Sinn der Worte Davids sein: Salomon solle ohne Rücksicht auf den Schwur des Vaters den Semei nicht straflos frei gehen lassen, sobald irgend eine strafbare Handlung vorliegt. —

Haben wir im Vorhergehenden den Inhalt der alttestamentlichen Feindesliebe, angefangen von den grundlegenden gesetzlichen Bestimmungen strenger Gerechtigkeit bis zu den Forderungen von Nächsten- und Feindesliebe und deren praktischer Erfüllung, besonders im Leben einiger hervorragender Männer, betrachtet, so ist nun des weiteren unsere Aufgabe, ihre Grenzen in extensiver und intensiver Hinsicht näher ins Auge zu fassen.

b. Die Grenzen der alttestamentlichen Feindesliebe.

§ 15. Die mit dem Charakter des „auserwählten" Volkes gegebene Einschränkung in objektiver und subjektiver Rücksicht.

Durch die Bestimmung Israels als des von Jahve „auserwählten" Volkes, welches den Monotheismus und das göttliche Sittengesetz zum Zwecke der Erlösung der Menschheit bewahren sollte, war auch dessen Abschließung gegen die umliegenden heidnischen Stämme und sein sehr beschränkter Verkehr mit allen Nicht-Israeliten bedingt.

Die Hauptstelle für die Pflicht der israelitischen Nächstenliebe: „Du sollst nicht rächen noch grollen gegen die Söhne deines Volkes

[1] Ambros., De off. 1, 48 (MPL. 16, 93).

[2] Augustin., Sermo (supposit.) 272, 3 (MPL. 39, 2253).

[3] 3. Reg. 2, 8. 9.

[4] Vgl. zu diesem Gedanken: 1. Reg. 24, 7; 26, 11.

[5] 3. Reg. 2, 36 ff.

und lieben deinen (Volks-) Genossen (Rea) wie dich selbst"[1] bezeichnet als den Nächsten im Sinne des Gesetzes wieder nur den Israeliten, den Genossen des Geschlechtes, der Nation; daß die Söhne des Volkes sich gegenseitig als Brüder, einer den andern, auch den Feind, wie sich selbst lieben, darauf beschränkt sich die ausdrückliche Forderung des Gesetzes;[2] mit dieser extensiven Beschränkung der Nächstenliebe ist von selbst auch die Grenze der Feindesliebe gezogen.

Allerdings israelitische Ethiker sprechen dem mosaischen Gebot der Nächstenliebe mit allem Nachdruck ganz allgemeine Bedeutung, auch den Charakter universalster Feindesliebe zu, namentlich mit Berufung auf die „Fremden"gesetzgebung.[3]

Aber bei Würdigung der Vorschriften: die „Fremden" sollen nicht unterdrückt und ihnen kein Übel zugefügt werden,[4] der Israelit soll sie lieben wie sich selbst,[5] ihr Recht soll gewahrt werden und wer ihnen ein Unrecht tut, verflucht sein,[6] ja gerade wie die Kinder Israels soll ein Opfer, ein Gebot und Recht ihr Anteil sein,[7] ist wohl im Auge zu behalten, daß sie gegeben sind für die einzelnen Fremden, die „bei den Israeliten im Lande wohnten".[8] Gegen die fremden heidnischen Völker, die als Götzendiener die Feinde Jahves und seines „auserwählten" Volkes waren, konnte das Gesetz nicht unbegrenzte Liebe auftragen. Denn bei der Neigung zum Götzendienst, zum Abfall von Jahve, hätte Israel dadurch gar leicht seine Aufgabe der Auserwählung verloren. Es mußte vielmehr jahrhundertelang in strengster Absonderung von der Heidenwelt, den Nachbarvölkern, seinem Berufe leben. Diese

---

[1] Lev. 19, 17 (N. d. Hebr.).

[2] Grimm J., Leben Jesu III² (Regensburg 1895), 100 f., vgl. Döllinger, a. a. O. 786.

[3] Lehrreich sind hier die zwischen Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel (München² 1869), 137, 141—147, und Grünebaum E., Die Sittenlehre des Judentums anderen Bekenntnissen gegenüber (Straßburg 1878), 27—29, sowie zwischen Hilgenfeld A. D., Jüdische und christliche Nächstenliebe, in: Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland v. Websky J. E. 38 (1891), 879—883, und dem Rabbiner Güdemann M., Nächstenliebe, ein Beitrag zur Erklärung des Matthäusevangeliums (Wien 1890) ausgefochtenen Kämpfe. — Haneberg und Hilgenfeld wahren entschieden den auf Israel beschränkten Charakter der jüdischen Nächstenliebe.

[4] Ex. 23, 9, Lev. 19, 33. 34.

[5] Lev. 19, 34, Deut. 10, 17—19.

[6] Deut. 24, 17. 22; 27, 19.

[7] Num. 15, 13—16.

[8] Lev. 19, 33 f., Deut. 10, 17—19 und die anderen Stellen.

Abschließung gegen die Feinde Gottes bedingte dann gar leicht ein feindseliges Verhältnis, und wenn darum im Munde des göttlichen Heilandes das mosaische Gesetz lautet: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen",[1] so gehört das zweite Glied nicht zur ursprünglichen Fassung des Gebotes; dasselbe ist mit dem objektiven Gesetzesinhalte nicht explicite, noch auch implicite gegeben. Wohl aber ist es der ganzen subjektiven Veranlagung des jüdischen Volkes entsprechend konsequent aus dem ersten Gliede entwickelt.

So kann von einem gegen heidnische Völker den Juden anbefohlenen Feindeshasse weder im allgemeinen noch im besonderen gesprochen werden;[2] derselbe bewertet sich vielmehr als eine „Lizenz", die der Herr vorübergehend, um größeres Übel zu vermeiden, duldete.[3]

Daß nicht nationaler Unterschied als solcher den Haß gegen heidnische Völker erlauben konnte, erhellt aus den hl. Schriften zur Genüge;[4] dafür zeugt die Milde der Verordnungen für den Verkehr mit den „Fremdlingen", von welchen — weil als Proselyten in den Verband Israels aufgenommen — eine Verleitung zur Abgötterei nicht zu befürchten war.[5]

---

[1] Matth. 5, 43, vgl. Lev. 19. 18. — Eine extreme Ausgestaltung erfuhr diese subjektiv-israelitische Fassung des Gebotes der Nächsten- und Feindesliebe in den Lehren der späteren rabbinischen Schriftauslegung, zu vgl. 1. Theff. 2, 15, Tacit. hist. 5, 5, Ios. Antiqu. 11, 6, 5, Iuvenal. sat. 14, 102 s., Schanz, Komment. über das Evangelium des hl. Matthäus (Freiburg 1879), 202, Anm. 2, Hilgenfeld a. a. O. 883, Haneberg a. a. O. 143, Schegg, Evangelium nach Matthäus I (München 1856), 217.

[2] Wie dies z. B. Clericus, Grotius im Komment. zu Matth. 5, 43, unter den neueren Haneberg (a. a. O. 143) tun.

[3] Amari enim lex proximum exigebat et in inimicum licentiam odii dabat. Hilarius (MPL. 9, 942). — Nec, quod in lege dictum est, Oderis inimicum tuum, vox iubentis iusto accipienda est, sed permittentis infirmo. Augustin. (MPL. 34, 1256.).

[4] Z. B. aus Job, Jonas u. öfter.

[5] Einer der hervorragendsten Kenner der Geschichte des Rechts, Post, (Grundriß d. ethnolog. Jurisprudenz, 448), weist der israelitischen Fremdengesetzgebung eine Ausnahmsstellung zu, indem sie einer „milderen Auffassung" huldige als sämtliche andere. — Jedenfalls läßt sich der Grundsatz Renans nicht halten, Intoleranz sei ein Kennzeichen des Semiten als solchen. — Bertholet A., Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden Freiburg 1896), 14.

Ja, Moses faßte vielmehr deutlich den Fall eines Anschlusses an Israel von seiten der benachbarten Heidenwelt bereits ins Auge; in dem Grade sodann, als sich das Volk seines eigentlichen, wahren Berufes, welcher der ganzen Welt galt, immer mehr bewußt wurde, ging damit auch die wachsende Erkenntnis Hand in Hand, daß das Verhältnis der Spannung, der Abneigung gegen die Heiden nicht eigentlich sittliche Norm, in wahrer Gerechtigkeit wurzelnd, sondern nur ein geduldeter Notstand auf Grund der faktischen Verhältnisse sein konnte.[1]

Aber widersprechen nicht manche biblische Erscheinungen ganz offenkundig dieser Annahme —, ist nicht in der von Jahve befohlenen Ausrottung der Kanaaniter und in den sogenannten Fluchpsalmen Haß und Rache und Feindschaft als sittlich erlaubt, ja als sittlich edel hingestellt?

§ 16. Beschränkung der gesetzlichen Feindesliebe im Lichte besonderer biblischer Tatsachen.

Die von Jahve den Söhnen des auserwählten Volkes strengstens aufgetragene gänzliche Ausrottung der heidnischen kanaanitischen Stämme, so zwar, daß ihr Andenken vertilgt,[2] die Kriege gegen sie mit größter Erbitterung geführt[3] und alle Einwohner, selbst die Frauen und Kinder, der Vernichtung preisgegeben werden sollten und die Kriegsführer getadelt werden, weil sie dieselben geschont,[4] wurde zu allen Zeiten zu einem Kampfmittel gegen die alttestamentliche Feindesliebe und gegen die göttliche Autorität der Bibel selbst benutzt.

Gegen die alten Manichäer kämpfte in diesem Betreff schon der hl. Augustinus;[5] im 17. und 18. Jahrhundert schleuderten

---

[1] Grimm J., a. a. O. 101 f.

[2] Ex. 34, 11—13, Num. 33, 51—55, Deut. 7, 1—5; 20, 16—18; 25, 19, dazu vgl. Deut. 7, 21. 22, Ex. 23, 27—30, Jos. 24, 12, Sap. 12, 8.

[3] Num. 21, 2—3, Deut. 2, 34; 3, 6. 7.

[4] Num. 31, 15—18.

[5] Augustin., Contra Faust. 22, 72—79, vgl. Reinke L., Über das Recht der Israeliten an Kanaan und über die Ursache seiner Eroberung und die Vertilgung seiner Einwohner durch die Israeliten und die verschiedenen Erklärungsversuche hierüber, in: Beiträge zur Erklärung des Alten Testamentes I (Münster 1851), 310 ff.

deshalb die englischen Deisten, so besonders ein Tindal, Morgan[1] und Lord Bolingbroke,[2] die Giftpfeile ihres Spottes gegen die Bibel, und auch der Rationalismus des vorigen Jahrhunderts und unserer Tage[3] glaubte deren göttlichen Charakter auf Grund der angegebenen biblischen Berichte bestreiten zu können.

Sieht man sich den Wortlaut der Hl. Schrift an, so schließen die Vernichtungsbefehle zunächst die ernste Mahnung für Israel in sich, „den Glauben an den einen Gott in der neuen, von Heiden bewohnten Heimat unter allen Umständen zu bewahren, selbst mit den strengsten Mitteln um den Preis der Vernichtung der heidnischen Bevölkerung".[4] Sodann aber erscheint der Befehl Jahves als ein Akt göttlicher Strafgerechtigkeit, deren moralisches Werkzeug Israel war.[5]

Die Vertilgung der götzendienerischen Stämme durch die Israeliten war hiernach nur eine andere Strafe, als die, wodurch einst im Tale Siddim Sodoma, Gomorrha, Adama und Zeboim vom Erdboden verschwanden.

Daß aber so nicht davon geredet werden kann, als habe Gott seinem auserwählten Volke unsittlichen Feindeshaß aufgetragen, liegt klar zutage. Und auch die Juden waren sich der Gerechtigkeit ihres Rächeramtes wohl bewußt; denn einmal war die Kenntnis der Ursache oder der Ursachen, warum das göttliche Gebot gegeben wurde, zu seiner Erfüllung keineswegs notwendig, sobald dessen Göttlichkeit erkannt war.[6]

Sodann aber waren die Israeliten über den Grund des göttlich befohlenen Vernichtungskrieges nicht im ungewissen gelassen. Durch ihre eigene Berührung mit den Greueln des phönizisch-kanaanitischen Molochdienstes[7] sowie noch durch besondere göttliche

---

[1] Literatur s. Reinke, a. a. O. 273—280.

[2] Gegen ihn schrieb: D. John Leland, Abriß deistischer Schriften II, 2, übersetzt von Meyenberg (Hannover 1756), 655 ff.

[3] Z. B. De Wette u. a., auch Delitzsch Fr. in seinem 2. Vortrag über Babel und Bibel, bei: Happel O., Feindeshaß und Grausamkeit im Alten Testament (Theol.-prakt. Monatsschrift, Passau, 14 (1904), 423).

[4] Happel, a. a. O. 432.

[5] Reinke, a. a. O. 298, vgl. Haneberg, Geschichte d. bibl. Offenbarung (Regensburg [4] 1876), 176 ff.

[6] Reinke, a. a. O. 297 gegen Haneberg, a. a. O. 167.

[7] Vgl. bes. Num. 31, 16; 25, 1. 6, Sap. 12, 4 ff.

Aufklärung hatten sie die Gewißheit, daß die Kanaaniter sich durch ihre schweren Verschuldungen des Besitzes des Landes unwürdig gemacht hatten.

Der Charakter der göttlichen Strafgerechtigkeit, der dem an die Israeliten gerichteten Vernichtungsbefehl aufgeprägt war, liegt auch in den Ausdrücken „Verbannen, Bann", wodurch das Verfahren des jüdischen Volkes gegen die damaligen Bewohner Kanaans bezeichnet[1] wird. Der „Verbannte" war der göttlichen Strafgerechtigkeit ohne Rettung und Erlösung verfallen.

Endlich muß man noch berücksichtigen, daß den Israeliten selbst, wenn sie von Jahves Religion abfallen würden, der gleiche Untergang wie den Kanaanitern angedroht war,[2] ja daß sie selbst schon die schrecklichste Strafe wegen Abgötterei getroffen hatte, die Jahve durch Moses befohlen: daß „ein jeder seinen Bruder und seinen Freund und seinen Nachbar töten solle".[3]

Indem also die Israeliten von Jahve als Werkzeuge göttlicher Strafgerechtigkeit zur Vernichtung der Feinde Gottes bestimmt wurden,[4] befahl das Gesetz ihnen nicht „Haß" gegen die Feinde. Denn wie schon oben[5] eingehender begründet wurde, geht der Haß auf die Person und will deren Verderben als solches;[6] in der gottbefohlenen Ausrottung der heidnischen Stämme aber konnten und mußten die Israeliten eine der göttlichen Gerechtigkeit genügende Tat, also etwas sittlich Gutes erkennen, und die zwischen ihnen und den Kanaanitern statuierte Feindschaft war eine „heilige", bedingt nicht so fast durch einen Zwiespalt der Personen als der Sitten, weihte mehr ein gottloses Leben, als ein Volk dem Untergang.[7]

---

[1] Reinke, a. a. O. 302. [2] Reinke, a. a. O. 304.

[3] Ex. 32, 27, vgl. Deut. 33, 9. Der heilige Augustin (?) bemerkt zur Stelle (Sermo 275, 1, MPL. 39, 2263), daß Moses, „der mildeste Mann", im Namen und Auftrag Gottes zur Abschreckung der andern diese Strafe verhängte.

[4] August., De civitate dei 1, 21 (MPL. 41, 35).

[5] S. 68. [6] S. th. 2, 2, q. 34, a. 6, ad 3, et passim.

[7] Hieronym., Comm. in Gal. 5, 19. 21 (MPL. 26, 416 s.): „ . . Non tam personarum quam morum est facta dissensio; ut quomodo Deus utiliter inter serpentem et mulierem inimicitias posuit, . . . ita et in Israelitis et Madianeis (Num. 31, 3) vita magis dissimilis, quam gens una damnata est." — Freilich redet an der gleichen Stelle Hieronymus von einem „ewigen, Israel befohlenen Hasse" gegen die Madianiten. Dieses Gebot, wie jenes „anderwärts" gegebene: „Du sollst deinen Feind hassen" habe denen gegolten „qui sub paedagogo erant."

Inwieweit das auserwählte Volk bei Ausführung des göttlichen Rachebefehls sich von wirklichem Haß frei hielt oder bei seiner „Halsstarrigkeit" frei halten konnte, ist allerdings eine andere Frage, deren Beantwortung aber in keinem Falle für die These angerufen werden kann, daß das Gesetz unsittlichen Feindeshaß gebiete.

Im offensten Widerspruch mit der Idee der Feindesliebe scheinen viele Psalmen,[1] desgleichen Aussprüche[2] und Handlungsweise[3] von Propheten zu stehen; aus den Drohungen, Verwünschungen und Verfluchungen der angedeuteten Stellen scheint der schrecklichste unsittliche Feindeshaß zu sprechen. Daß aber keiner der biblischen Schriftsteller unmoralischen Haß und unsittliche Feindschaft predigt, das lehrt uns der göttliche Charakter der heiligen Bücher, dem zufolge „jede von Gott eingegebene Schrift nützlich ist zur Belehrung und zur Unterweisung in der Gerechtigkeit".[4] Nun muß man sicher behaupten, daß David und die jeweiligen Verfasser der Psalmen die Gefühle, welche sie schildern, auch wirklich hegten, anderseits aber daran festhalten, daß diese nicht bloß erlaubt, sondern auch sittlich gut sind und als solche in den Schriften uns begegnen.[5]

Demgemäß hat man nicht das Recht, nach dem Beispiel mancher Väter in allegorisierender Schriftauslegung anzunehmen, David habe diese Reden nicht als von ihm kommend gesprochen, sondern lediglich die anderer weniger frommer Männer berichtet;[6] ebensowenig kann man einen lediglich mystischen Sinn in diese Stellen hineintragen, unter den fluchwürdigen Feinden etwa die menschlichen Leidenschaften und Laster[7] oder die bösen Geister[8]

[1] Bes. Ps. 35, 4–8; 55, 10. 16. 24; 69, 23—29; 109, 6—20; 137, 7—9. Vgl. König J., Theologie der Psalmen (Freib. 1857), 451—460, Martin, in: Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst II, 1 (Köln 1845), 271 ff., Happel, a. a. O. 419—433.

[2] Js. 13, bes. 14—18; 14, 4 ff., K. 34 u. 47, vgl. K. 37, Jerem. 18, 19—23; 15, 15; 11, 20; 12, 1—3 u. o.

[3] 3. Reg. 18; 4. Reg. 1, 9—14; 2. 23 f.

[4] 2. Tim. 3, 16.

[5] Schmidt Fr., De inspirat. bibl. vi et ratione (Brixinae 1885), 164 s.

[6] Z. B. Chrysost. bei Calmet, Comment. VI, 1 (Würzburg 1791), 15.

[7] Origen. (MPG. 11, 1445—1452), Gregor. Nyss. (MPG. 44, 1133).

[8] Cassian. (MPL. 49, 696—698). Dazu die Korrektur seines Kommentars Al. Gazaeus, l. c. 697, vgl. Calmet, l. c. 15. — Bezüglich der Auffassung der Fluchpsalmen im christlichen Altertum überhaupt vgl. Seitz Anton, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur (Freiburg 1903), 210—212.

verstehen; als allgemein giltige Hypothese kann weiter nicht die neuestens auch von katholischer Seite vertretene Ansicht gelten, daß von einer geschichtlich-persönlichen Fassung des Subjektes der Fluchpsalmen abzusehen sei, die Verwünschungen vielmehr der ganzen israelitischen Gemeinde als gegen die götzendienerischen und gottlosen Feinde der Theokratie gerichtet in den Mund gelegt werden müssen.[1]

Bei Würdigung der Fluchpsalmen heben wir zunächst die Bedeutung des Fluches im Alten Testament hervor, der als sittlich gut und erlaubt erscheint, wenn religiöse Rücksichten ihn bedingen, anderseits aber aus persönlichen Gründen gegen Privatfeinde gerichtet ein Unrecht und moralisch schlecht ist.[2]

Klar und deutlich spiegeln auch die Psalmen die israelitische Grundanschauung wider. Von Jahve, dem „Gott der Rache",[3] erhalten die Menschen das Recht der Rache;[4] der „Rachbegierige"[5] hingegen ist neben den Feind Gottes und der Menschen gestellt; und demgemäß warnen die Psalmisten auch vor Zorn und Neid gegen den Mann, der Ränke übt, vor Wiedervergeltung erlittenen Unrechts.[6]

Eine unbefangene Betrachtung zeigt, daß sie Strafe und Rache von Gott verlangen nicht wegen persönlicher Kränkungen, oder daß doch die Flehenden ihre Sache als nicht bloß persönlich, sondern zugleich auch als Sache Gottes ansehen,[7] so daß also das Objekt, für welches, oder doch sicher der Beweggrund, aus welchem sie ihren Fluch gegen die Feinde schleudern, religiöser Natur sind. Der streng theokratische Gedanke belebt des Israeliten ganzes Tun und Trachten, — und Anerkennung der Oberherrlichkeit, der Heiligkeit Jahves im allgemeinen, in der sittlichen Weltordnung überhaupt, wie im besonderen im Gesetz, in den Trägern und Wächtern desselben, namentlich im Königtum, wie auch in den gehorsamen

---

[1] Engert Th., Der betende Gerechte der Psalmen (Würzburg 1902), 83. 121.

[2] Über den „Fluch" vgl. Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel (München [2] 1869), 366 ff., und Riehm, Handwörterbuch d. bibl. Altertums I[2] (Leipzig 1893), 461.

[3] Ps. 94, 1.

[4] Ps. 18, 48.

[5] Ps. 8, 3; 44, 17.

[6] Ps. 37, 1. 7. 8; vgl. Ps. 4. König, a. a. O. 453.

[7] Thalhofer, Erklärung der Psalmen (Regensburg [6] 1895), 438.

Untertanen des Gesetzes, mußte jedes Glied des auserwählten Volkes als oberstes Gesetz ansehen. Daraus entspringt nun auch der Abscheu der Psalmensänger gegen die frevelhafte Übertretung des Gesetzes durch Bekämpfung der Gerechten von seiten boshafter Feinde. Sünde und Schuld aber birgt das Beginnen der Feinde in sich: Sünde und Schuld erheischen notwendig Strafe und Vergeltung durch Jahve, dessen Heiligkeit sich als strenge Gerechtigkeit gegen die Sünde kehren muß zufolge „seines Wesens", „nach seiner Wahrheit", wenn seine zum Verzeihen bereite Barmherzigkeit und Langmut verschmäht wurde.[1]

In der sicheren Voraussicht des göttlichen Strafgerichtes über die gottlosen Feinde tragen die Verwünschungen und Verfluchungen so vielfach wirklich prophetischen Charakter an sich; diese Aufstellung wird schon durch den hebräischen Gebrauch der Tempora und Modi nahe gelegt;[2] namentlich die Väter weisen fortwährend auf diesen weissagenden Typus der Fluchpsalmen hin.[3] Als Prophetie im höchsten Sinne treten die Worte des Psalmisten zutage, wenn er als Typus des von seinen Feinden bedrängten leidenden Messias redet, in welchem Sinne man viele der Fluchpsalmen würdigen muß.[4] Solch prophetisch-weissagenden Charakter hat man schon nach der Natur der Sache den oben erwähnten Verfluchungen bei den Propheten zu vindizieren; rücksichtlich der von Elias durch ein vom Himmel gerufenes Feuer herbeigeführten Vernichtung der Baalspriester und der von Elisäus verhängten schweren Strafe über die ihn verhöhnenden Knaben gibt die patristische Lehre wieder die beste Aufklärung, wenn sie sagt, daß schon die betreffenden Wundertaten beweisen, wie der Geist Gottes durch jene heiligen Männer wirkte; „mit deren Beschuldigung würden wir also uns über Gottes gerechtes Gericht zu urteilen vermessen."[5]

Aus dem Dargelegten ergibt sich klar die Folgerung, daß die Fluchpsalmen keineswegs im Widerstreit stehen mit der Lehre des Alten Testamentes, das, wie wir gesehen, sündhaften Haß und

---

[1] Vgl. die Stellen bei König, a. a. O. 454.

[2] Martin, a. a. O. 278, König a. a. O. 455.

[3] So Theodoret (MPG. 80, 1120. 1132. 1949); Augustin (MPL. 34, 1265), Ambrosius (MPL. 15, 1416. 1489 ss.).

[4] In erster Linie Ps. 22. Vgl. auch die Stellen bei König, a. a. O. 455.

[5] Augustin., Sermo (supposit.) 275 (MPL. 39, 2263 s.).

Feindschaft untersagt. Sie sind vielmehr ein Ausfluß der alttestamentlichen Lehre über Gottes Heiligkeit und strenge Gerechtigkeit, erklärbar aus dem pädagogischen Charakter des Alten Bundes überhaupt; „das Gesetz" lenkte den israelitischen Frommen vor allem auf Jahves Gerechtigkeit, ohne dessen Liebe und Erbarmung gänzlich zu verkennen, „die Gnade" weist die, welche nicht mehr unter dem Gesetze stehen, auf Gottes Liebe hin, ohne jedoch Gottes Gerechtigkeit und furchtbares Gericht außeracht zu lassen; in beiden Testamenten tritt uns Gott in seiner Heiligkeit entgegen, der da der Urheber beider ist.

Leuchtet so die ethische Grundidee im Lehrgehalt der Psalmen uns klar ersichtlich entgegen, so müssen wir dennoch davon wohl unterscheiden die Form der subjektiven Wiedergabe dieser Idee, das Gepräge der persönlichen, menschlichen Stimmung, welches dieselben an sich tragen.[1] Voll poetischer Begeisterung führen uns die heiligen Gesänge mitunter Bilder und Wendungen vor, die uns fremd sind und wobei wir sicher die orientalische Phantasie, der sie entsprungen sind, nicht völlig außeracht lassen dürfen.[2] Erregtheit, Feuer, mitunter leidenschaftliches Feuer spricht aus ihnen, und ihre Verfasser bekennen selbst, daß sie, der in ihnen lebenden Gefühlswelt ganz hingegeben, „ihrem Kummer freien Lauf lassen, daß das Herz in ihnen kreise" usw. (Ps. 55, 3 ff.). Daß man es oft übersehen hat, den ethischen Kern und seine äußere Hülle gut zu trennen, hat wohl meistens das über die Fluchpsalmen schnellweg gefällte Urteil — als widerstritten sie völlig dem göttlichen Charakter der Hl. Schrift — bedingt. Sicher ist, daß eine unbefangene, tiefer gehende rein exegetische Betrachtung der Fluchpsalmen das Bedenkliche daran schwinden läßt; noch helleres Licht verbreitet sodann eine liturgische Würdigung derselben. Von der Kirche hiernach „typisch und prophetisch auf Christus und sein Reich bezogen, haben die Psalmen jetzt einen ganz anderen als nur historischen Wert, aber gerade durch diese Beziehung werden sie ganz gereinigt und geläutert. Die darin ausgesprochenen Flüche sind keine

---

[1] König, a. a. O. 459.

[2] Martin, a. a. O. 278. — In dieser Rücksicht wohl stellt auch Happel a. a. O. 426) u. a. den Satz auf: „Die Drohweissagungen sind, von besonderen Fällen abgesehen, nicht im wortwörtlichen Sinn zu verstehen."

Verwünschungen mehr, die ein Dichter ausspricht, sondern es sind Verfluchungen, von Gott selbst ausgesprochen, und die darin verfluchten Personen sind keine anderen, als die Feinde Gottes, Christi und der Kirche."[1]

§ 17. Rückblick.

Überschauen wir zum Schluß nochmals kurz die Bestimmungen des Alten Testamentes über die Liebe zu den persönlichen Feinden, so sind dieselben als Teil des alten Moralgesetzes gut. Wie dieses aber, zum neuen Moralgesetz überleitend, demselben an sittlicher Vollkommenheit nachstand,[2] so sollte auch die Feindesliebe erst durch Christi Gesetz zu einer höheren, der höchsten Stufe ethischer Güte emporgetragen werden.

Vor allem mangelt ihr noch der Charakter der Allgemeinheit; so wie das mosaische Gesetz, als lediglich für das „auserwählte" Volk verbindliche Norm, historisch vor uns da liegt, hatte es eben gar nicht den Zweck, unbegrenzte Menschen- und Feindesliebe zu wecken.

Daß damit aber demselben, objektiv angesehen, kein sittlicher Mangel anklebt, ist offenkundig. Denn wenn es auch die Feindesliebe auf die israelitischen Volksgenossen beschränkte, so gebot es damit nicht Haß und Feindschaft gegen die Gojim, sondern duldete dieselben nur, in Rücksicht auf die Halsstarrigkeit des Volkes.

Weiterhin entbehrt das Gebot der Feindesliebe auch in Israel einer vollendeten Güte; denn einerseits mußte dasselbe, den bestehenden Zeitverhältnissen und dem kulturellen Stand der Juden entsprechend, sich größtenteils auf die negativen Forderungen der Gerechtigkeit gegen Leben und Gut des Feindes beschränken, anderseits konnten auch die treibenden Motive nur von geringerem ethischen Werte sein, vor allem egoistischer Natur, worunter die erste Stelle der Beweggrund der Furcht einnimmt. Freilich lehrte das Gesetz auch Motive höherer, übernatürlicher Art, die zur Feindesliebe bewegen sollten. Und dem einzelnen konnten dieselben

[1] Schäfer B., Mit welchem Rechte und in welchem Sinne betet die Kirche die Fluch- und Rachepsalmen? in: Der kathol. Seelsorger I (1889), 119—128, 177—187, vgl. 182. [2] Hebr. 7, 19.

im Hinblicke auf die kommende Gnade, wie dies die Väter immer betonen, ebensoviele Stufen zu einer reineren Höhe der Liebe werden. Beispiele, welche so die „evangelische“ Feindesliebe geübt, haben wir geschaut.

Aber doch konnten auch diese heiligen Männer über die vom Gesetze gezogenen Schranken hinweg nicht zu einer absoluten Vollkommenheit der Feindesliebe gelangen. Es mußte eine solche Gottestat geschehen, wie sie im „Neuen“ Testamente uns vorliegt, es mußte der Himmel sich öffnen und die Liebe selbst auf Erden ihre Wohnung aufschlagen, damit unter ihrem befruchtenden Hauche die edelste aller Gottesblumen, die Feindesliebe, in ihrer vollendeten Schönheit der staunenden Welt erblühen und zur Reife gelangen konnte. —

2. Die Feindesliebe des Neuen Testamentes.

a. Die sittlichen Erscheinungsformen der christlichen Feindesliebe.

§ 18. Die passive Feindesliebe als Sanftmut und Geduld.

„Friede den Menschen“ hatten die Engel auf Bethlehems Fluren verkündet;[1] dieses sein Reich des Friedens, ewigen Weltfriedens[2], zu verwirklichen, war die Aufgabe des erlösenden Gottmenschen. —

Alle Tugenden, die er in seinem Erdenwandel den Menschen zur Pflicht gemacht, sind Tugenden der Liebe, und ihr heiliger Hauch durchweht auch alle Lehren seiner Apostel. Wenn wir darum die Liebespflichten des Neuen Testamentes aus methodischen Zweckdienlichkeitsgründen nach einer doppelten Seite hin betrachten und außer von positiven auch noch anscheinend paradox von „negativen“ Geboten der Liebe reden, so begehen wir damit keinen Irrtum; denn im Neuen Bunde waltet eben nicht mehr reine Gerechtigkeit, diese ist vielmehr eine Gerechtigkeit der Liebe.

Wohl hatte bei den Alten das Gesetz den Brudermord strenge verboten als einen widerrechtlichen Eingriff in die heiligste Sphäre des anderen; aber der Heiland wehrt nicht nur der rohen, ungerechten Tat, sondern er verpönt auch lieblose, zornmütige Gesinnung und

[1] Luk. 2, 14. [2] Is. 2, 1 ff., Mich. 4, 1 ff.

deren Äußerung in bloßen Worten und „verstopft damit die Quellen der Sünde".[1] Strafwürdig ist hiernach der im Geheimen des Herzens flammende Zorn, ahndenswerter dessen Ausbruch im kränkenden, wenn auch gebräuchlichen Schimpfwort, der „Gehenna des Feuers" würdig aber ein den sittlich-religiösen Charakter des Nebenmenschen tief herabsetzender Vorwurf.[2]

Ein zornmütiges Wesen voll Haß und Lästerung ist eben den Heiden eigen, den Ungläubigen,[3] sagt der Völkerapostel; die Kinder des Lichtes aber müssen Zorn und Haß samt aller Schlechtigkeit fliehen.[4] Denn wer seinen Bruder haßt, wandelt im Finsteren auf Irrwegen;[5] er ist ein Lügner, wenn er sagt, er liebe Gott, den er nicht sieht und dessen Liebenswürdigkeit nur durch den Glauben dem Herzen vorgehalten wird, dem Nächsten aber, den er fortwährend vor sich schaut, gehässig grollt.[6] Ja, seiner Gesinnung nach ist er der Mörder desselben;[7] denn gleich einem solchen wünscht sein Haß, daß der Mitbruder nicht lebe.

Muß so der Christ Haß, Zank und Streit, als dem innersten Wesen der heiligen Christengemeinde, einer Liebesgemeinschaft, zuwiderlaufend, meiden, so ist ihm anderseits damit das Streben nach Eintracht und Frieden, die Sanftmut und Geduld im gegenseitigen täglichen Verkehr zur Pflicht gemacht. In herrlichen Worten hat der Heiland in seinen Seligpreisungen zu Beginn der Bergpredigt, d. h. des uns vom Evangelisten überlieferten Berichtes,[8] dies ausgesprochen; und die Apostel kommen an zahlreichen Stellen immer wieder auf die Einschärfung dieser Lehren ihres himmlischen Meisters zurück. Gleichsam ein hohes Lied singt dieser sanftmütigen, selbstlos duldenden Nächstenliebe der heilige Paulus in seinem ersten Korintherbrief;[9] und an anderen Stellen finden wir die Mahnung niedergelegt, in Eintracht, Sanftmut und Geduld

[1] Hieronym., Comm. in Matth. 1, 6, (MPL. 26, 40.).

[2] Matth. 5, 21 f. Vgl. Weiß Hugo, Die Bergpredigt Christi in ihrem organischen Zusammenhang erklärt (Freiburg 1892), 37 f.

[3] Tit. 3, 2. 3.

[4] Eph. 4, 31, vgl. 4, 26; Kol. 3, 8; 1. Kor. 1, 11 ff., 1. Kor. 6, 1—7, Gal. 5, 15.

[5] 1. Joh. 2, 9. 11. [6] 1. Joh. 4, 20.

[7] 1. Joh. 3, 15—17.

[8] Matth. 5, 4—12, vgl. Matth. 11, 29.

[9] 1 Kor. 13, 4—7.

nebeneinander zu wandeln,[1] aber nicht nur allgemein durch Bekundung einer sanftmütigen Gesinnung den gegenseitigen Frieden aufrecht zu erhalten,[2] und zwar mit allen Menschen, wenn es (im Hinblick auf höhere Rücksichten) möglich ist,[3] sondern als „Friedensstifter“[4] mit allen Menschen Frieden zu erstreben.[5]

Daß derart die unbedingt notwendige Gesinnung eines Jüngers Jesu sein muß, selbst wenn Zeit und Umstände die Betätigung derselben sehr erschweren, zeigt der Heiland anschaulich an zwei praktischen Fällen.[6]

Obwohl es nämlich für den gesamten Zuhörerkreis des Herrn keine wichtigere religiöse Pflicht gab, als zu gewissen heiligen Zeiten im Tempel des Herrn zu Jerusalem an der Darbringung heiliger Opfer teilzunehmen,[7] so gebot doch das Wort des Herrn für die anscheinend unaufschiebbare Opferhandlung eine Unterbrechung, wenn der Offerent es bis dahin unterlassen, eine im Herzen seines Nebenmenschen — nicht ohne seine Schuld[8] — entstandene feindselige Gesinnung nach Kräften zu tilgen. Der Friedensschluß mit dem Nebenmenschen bildete hiemit die unbedingt notwendige Voraussetzung des im Opfer gesuchten Gottesfriedens, sei es nun, daß der Christ bei der Feier der heiligen Geheimnisse[9] sich seinem Gotte nähert, oder nur im Innern seines Herzenskämmerleins dem Herrn

---

[1] 2. Kor. 13, 11, Eph. 4, 2. 3, Kol. 3, 13; 2. Tim. 2, 24. 25; 1. Petr. 3, 8; Jak. 3, 14—18, vgl. 1, 19—20.

[2] Mark. 9, 49. [3] Röm. 12, 18.

[4] Matth, 5, 9: *Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.*

[5] Hebr. 12, 14: *Εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων.*

[6] Matth. 5, 23. 24 und 25. 26, vgl. Luk. 12, 57—59, Mark. 11, 25. 26.

[7] Vgl. Lev. 1, 2 ff; 12, 6; 14, 19, Num. 6, 14 u. ö.

[8] Vgl. Weiß, a. a. O. 39 gegen die Exegese des Chrysostomus, des Auctor op. imp. und Schegg z. St.

[9] Als Lehrer des Volkes von konkreten jüdischen Opferverhältnissen ausgehend sah der Heiland die mit dem Schwinden der typischen Schatten in seinem neuen Reiche sich vollziehende Anwendung seiner jetzigen Mahnung voraus. Die Sitte des Friedenskusses und gegenseitiger Bitte um Verzeihung bei Feier der Eucharistie von seiten der ersten Christen wirft erst das rechte Licht auf die evangelische Mahnung. Vgl. Iustin., Apol. 1, c. 65, und Kolberg, Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians (Braunsberg 1886), 108 f. — Ausführlicheres weiter unten!

eine Gabe im Gebete darbringt.[1] Immer muß die Versöhnung mit dem Bruder erstrebt werden, wenn möglich durch äußere Betätigung oder wenigstens durch einen Akt friedliebender, aufrichtiger Herzensstimmung.[2]

Von dieser getragen muß jeder Mensch während seiner ganzen irdischen Pilgerfahrt ängstlich bemüht sein, dies legt uns der Herr gleichnisweise nahe,[3] den von ihm verschuldeten Groll aus der Seele seines Mitbruders zu entfernen, damit nicht dieser ihn am Ende des Weges, das in den göttlichen Gerichtshof führt,[4] dem unerbittlich strengen Urteilsspruch des göttlichen Richters überliefere. Für den Israeliten war auf dem Wege zu den Richtern die letzte Möglichkeit geboten, mit seinem Gegner sich auszusöhnen;[5] daran nun erinnernd will der Heiland mit seinem Gleichnis vor einer gefahrvollen Verzögerung der Friedensvermittlung auf dem Lebenswege durch den Hinweis auf den furchtbaren Ernst des jenseitigen göttlichen Forums eindringlichst warnen.

Aber wenn nun auch einleuchtenderweise ein durch eigene Schuld gestörtes Friedensverhältnis mit dem Nächsten wiederhergestellt werden muß, wie, diese Frage drängt sich gebieterisch auf, kann dem strengen Liebesbefehl des Herrn Genüge geleistet, wie der Bund der Liebe mit dem Mitbruder aufrecht erhalten werden, wenn dieser uns in feindselig-böswilliger Gesinnung Unrecht zufügt? — Vom Standpunkt der mosaischen, sowie jeder auf göttlicher Autorität beruhenden Justiz aus hat hier das Recht der Wiedervergeltung einzutreten. Die strenge Gerechtigkeit des Gesetzes verlangt hier „Auge um Auge";[6] ihr stellte der neue Gesetzgeber Jesus Christus den Geist der Milde und Geduld, den Sinn der Selbstverleugnung und des Opfers entgegen[7] und erfüllte dadurch die mosaische Vorschrift.[8] Denn im Alten Bunde war wohl wiederholt und strenge[9] Selbsthilfe und Privatrache verboten und Nächstenliebe, auch dem Feind gegenüber, ausgesprochen; aber das Gesetz forderte nicht, dem

---

[1] Weiß H., a. a. O. 39. 40.
[2] August., De sermone 1, c. 27, l. c.
[3] Matth. 5, 25. 26. Vgl. Weiß, a. a. O. 40.
[4] Hebr. 9, 27. [5] Weiß, a. a. O. 41.
[6] Ex. 21, 24, Lev. 24, 20, Deut. 19, 21, vgl. Matth. 5, 38.
[7] Weiß H., a. a. O. 55. [8] Matth. 5, 39—42.
[9] S. oben 82 ff.

bösen, feindseligen Gegner[1] keinen Widerstand, weder in Wort, noch in der Tat,[2] zu leisten, sondern erheischte vielmehr durch die Bestimmungen der lex talionis und Blutrache energischen Widerstand; und dieser Grundsatz strengster Wiedervergeltung beherrschte auch in hohem Grade das gesamte Denken und Fühlen des Volkes.[3]

Gegen diesen ganzen Geist des mosaischen Gesetzes, nicht zunächst gegen die dasselbe depravierenden Auslegungen der Pharisäer und Rabbinen,[4] wendet sich der Heiland mit seinem Gebot der Selbstverleugnung und Geduld: er hebt das Gesetz, das als solches gut ist, nicht auf, sein Zweck, Entwaffnung des Bösen, bleibt, aber die Mittel sind durchaus verschieden, dort die strenge Wiedervergeltung, hier die Milde und Güte der Gnade.[5]

Wie aber diese im tagtäglichen Leben sich bekunden soll, zeigt Jesus durch seine folgenden Beispiele in konkreter, anschaulicher Weise. Demnach soll der Christ die von seinem Herrn und Meister selbst unzähligemal geübte Selbstverleugnung und Opfergesinnung vor allem an den Tag legen, wenn Beschimpfungen und Kränkungen eine Einbuße an Ehre bedingen.[6] Denn nicht nur körperlichen, sondern insbesondere seelischen Schmerz verursachte der Backenstreich dem Israeliten, der einen Schlag ins Gesicht als tiefste Schmach empfand.[7]

---

[1] So mit Schanz, a. a. O. 199 und Tholuck, Die Bergrede Christi (Gotha [5] 1872), 293. Über die gegenteilige, aus philosophischen Gründen nicht zu empfehlende Deutung des *τῷ πονηρῷ* als Neutrum, oder die aus hermeneutischen Rücksichten nicht angängige Exegese, wonach *ὁ πονηρός* der Teufel wäre, bei den Vätern und Exegeten, zu vgl. Schanz und Tholuck, a. a. O.

[2] *Ἀνθίστημι* bezeichnet die Widersetzlichkeit in Wort (Luk. 21, 15, Akt. 6, 10), wie in der Tat — *ἀντιτάσσεσθαι* (Röm. 13, 2, Jak. 5, 6), *ἀνταίρειν*.

[3] Vgl. Weiß H., a. a. O. 55.

[4] Welchen nach Schegg, a. a. O. 212 auch die historische Begründung fehlt; Tholuck, a. a. O. 290, vgl. 208 erklärt diese Annahme als historisch zu rechtfertigend.

[5] Hieronym., Comm. in Matth. 1, 6 (MPL. 26, 40): Qui dicit oculum pro oculo, non alterum vult auferre, sed utrumque servare. Dominus noster vicissitudinem tollens, truncat initia peccatorum. Et in lege retributio est, in Evangelio gratia. Ähnlich Chrysostomus u. a.

[6] Matth. 5, 39.

[7] Is. 50, 6, Thren. 3, 30, 2. Kor. 11, 20, vgl. Tholuck a. a. O. 293 f. — Petrus Chrysologus, Sermo 38 (MPL. 52, 306 s.) sieht hier in „Schlägen

Groß war also das Opfer, welches das messianische Reich mit dem Gebot, nach erhaltenem Schlage auf die rechte Wange auch die linke darzureichen, forderte, unerhört aber auch bis auf Christus, besonders für den materiell gesinnten Juden, die Hingabe an irdischen Gütern, die es beim Streit um Hab und Gut verlangte.[1] Rock und Mantel stellen ja für den Juden ein wertvolles, fast unentbehrliches Besitztum dar,[2] und doch gebietet der neue Gesetzgeber um des Friedens willen, oder um einen Streit, sei es einen gerichtlichen oder einen außergerichtlichen, im vorhinein unmöglich zu machen,[3] Verzicht auf dieselben.

Eine nicht minder schwierig zu erfüllende Leistung liegt dann weiterhin in dem Opfer körperlichen Wohlbefindens und freier Selbstbestimmung, das die kaum berechtigte Nötigung zu einer beschwerlichen Begleitung oder Dienstleistung verlangt. Christi Jünger sollte in der freiwilligen Übernahme selbst der doppelten persönlichen Beschwerde seine hehre Aufgabe erblicken.

Und im nämlichen Geiste sollte er endlich bei seinem Geschäfts- und Erwerbsleben, in seinem Ringen nach Erhöhung des Wohlstandes und Vermehrung des Reichtums eine schädigende Einbuße opferfreudig ertragen. Mußte nach dem Gesetz das Ausleihen einer Summe ohne Rücksicht auf irdischen Vorteil durch Entgegennahme von Zins erfolgen,[4] so durfte ein Bürger des neuen Reiches nunmehr auch einen zudringlich und gewalttätig auftretenden Bittsteller nicht von sich weisen.[5]

---

mit der Hand, der Züchtigung für kleine Kinder", noch leicht zu bestehende Kämpfe für die junge Streiterschar Christi, der schwerere Prüfungen warteten. — Augustinus, De sermone Domini in monte 1, 19, 58 (MPL. 34, 1259) deutet alexandrinisch-allegorisierend die „rechte Wange" als die christliche, der Welt anstößige Würde, die linke als die Würde in der Welt, die preisgegeben werden soll.

[1] Matth. 5, 40.

[2] Zu vgl. die Verfügungen Ex. 22, 26 f., Deut. 24, 13.

[3] Das κριθῆναι (Vulg. iudicio contendere) bei Matth. 5, 40 erinnert mehr an einen „gerichtlichen" Prozeß, das αἴρειν des heil. Lukas (6, 29) an gewaltsamen Überfall (Privatstreit). Weiß, a. a. O. 56, Schanz, a. a. O. 200, Tholuck, a. a. O. 294. — Eine eigenartige Exegese schlägt Grimm, Leben Jesu III² (Regensburg 1895), 96 Anm. 2 vor.

[4] Ex. 22, 25, Lev. 25, 37, Deut. 23, 20.

[5] Matth. 5, 41. 42.

Erhabener fürwahr — ja das höchste Ideal sittlicher Güte — ist dieser Geist der neuen Milde, als der eine rücksichtslose Widervergeltung fordernden gefühllosen „alten" Gerechtigkeit, — aber, so lautet der Einwurf aus alter Zeit und jungen Tagen, namentlich auch von seiten einer modernen, Christus hassenden Philosophie,[1] eine praktische Durchführung dieser Vorschriften leiste nur dem Bösen und der Ungerechtigkeit Vorschub, und darum seien diese selbst für das Leben zu verwerfen.

Nun ist freilich gegen diese Anklage, soweit sie auf eine ernsthafte Würdigung Anspruch erheben will, zu antworten, daß Haß und Feindschaft durch Erwiderung von Haß und Feindschaft nur vermehrt werden, diese vielmehr durch Großmut aufzuwiegen seien, woran auch rationalistische Ethiker, z. B. Paulsen,[2] mit Bezugnahme auf die angedeutete psychologische Formel Spinozas,[3] erinnern. Sodann aber wissen wir, daß eine buchstäbliche Auffassungsweise der Worte Jesu in seiner Bergpredigt (Matth. 5, 39—42) nicht notwendig, ja, im absoluten Sinne genommen, verwehrt ist; darum lehnen wir auch die buchstäbliche Exegese einiger altkirchlicher Schriftsteller und Lehrer ab,[4] die später in der Reformationszeit von

---

[1] Schon ein Celsus (Orig., C. Cels. 7, 3) und Kaiser Julian (Gregor. Theol., Orat. c. Iul. 4, 1, cfr. August., Ep. 136 ad Marcell.) machten den Christen wegen der widerstandslosen Ertragung von Unrecht Vorwürfe. Nach Macchiavell (Höffding H., Geschichte der neuen Philos. I (Leipzig 1895), 22 überliefere die christliche Feindesliebe tollkühnen Gewalttätern die Welt; in ähnlichem Geiste arbeiteten mit oberflächlicher Bibelkritik die englischen Deisten, vor allem Chubb (D. John Lelands Abriß deist. Schriften, übers. v. H. G. Schmid (Hann. 1755), 434 u. 441 ff). In Deutschland verteidigte Wislicenus (Ob Schrift, ob Geist [Leipzig 1845], 18 f.) aus polemischen Gründen gegen die christliche Moral die buchstäbliche Auslegung der Worte des Herrn, dem Bösen nicht zu widerstehen. Zu den erbittertsten Angriffen und Schmähungen gegen die christliche Religion haben Nietzsche und seine Schule die Lehren der Bergpredigt über die Feindesliebe benutzt: z. vgl. Nietzsche, Also sprach Zarathustra (1894), 96, 97 u. o., Jenseits von Gut und Bös (1895), 113, 96, 110 f., 243—247 u. o., Der Antichrist (1895) passim! Dazu: Rau Albr., Die Ethik Jesu (Gießen 1899), 174—179, 153—160.

[2] Paulsen Fr., System der Ethik II⁵, 144—148.

[3] Spinoza, Eth. III, 43. 44, IV, 16.

[4] Origen., C. Cels. 8, 10; 7, 3, Tertull., De idolol. c. 18, Lactant., Instit. div. 6, 18, 29; 6, 20, 15, bes. Ambros., De off. 3, 4. Ausführlicheres weiter unten!

einigen Sekten, dann besonders von Quäkern[1] und neuestens von Tolstoj[2] angenommen wurde.

Die Worte des Herrn spiegeln vielmehr die Gesinnung opferfreudiger Selbstverleugnung im Verkehr mit dem Nebenmenschen und Feind wider, sie enthalten aber keine allgemein gültige Direktive für die einzelnen Handlungen, von Ausnahmefällen wohl abgesehen;[3] sie erfordern Gleichförmigkeit dem Geiste, nicht dem Buchstaben nach.

Der Christ soll nämlich, weil als Kind Gottes „der göttlichen Natur teilhaft", in seinem Tun und Lassen nicht überhaupt Güte und Milde darstellen, sondern die Güte und Milde Gottes, seines Vaters, die von seiner Heiligkeit und Weisheit nicht getrennt werden darf.[4] In Rücksicht auf diese darf und muß also auch eines höheren sittlichen Zweckes willen, wie er in der Wahrung der Ehre Gottes, des allgemeinen und auch persönlichen Wohlergehens zunächst sich darbietet, das Mittel zu dessen Erreichung sich ändern, richtende und ahndende Gerechtigkeit an die Stelle von Milde treten.

Der heilige Augustinus hat hier wiederum die beste Leuchte vorangetragen, wenn er zur Aufhellung unserer Stellen sagt, „dieselben beziehen sich mehr auf die Zubereitung des Herzens, die innerlich ist, als auf das Werk, welches offen geschieht".[5] Da es also auf die Gesinnung des Herzens ankommt, so kann wohl die Ausnahme der in der neuen Ordnung der Dinge geltenden Regel „Widerstehe dem Bösen nicht" auch lauten: „Widerstehe dem Bösen".[6] Christus selbst machte die letztere Ausnahme, als er die

---

[1] Z. vgl. Tholuck, a. a. O. 298 f.

[2] Tolstoj, Mein Glaube, A. d. Russ. v. Perloff (Berlin 1901), 26 ff. u. o. Vgl. Über Gott und Christentum, Deutsch v. Syrkin, 62 ff., 86 u. o.

[3] Cfr. Thom. Aq., In Matth. evang. exposit. ad locum. Heranzuziehen die Mahnung des hl. Paulus (1 Kor. 6, 1 f.), bei heidnischen Richtern nicht Rechtsschutz zu suchen.

[4] Schegg, a. a. O. 214.

[5] Augustin., De sermone D. in monte 1, 19, 59: (Hoc) ad praeparationem cordis, non ad ostentationem operis praeceptum recte intelligitur. Cfr. l. c. 1, 19, 58. 61. (MPL. l. c.).

[6] August., De sermone D. in monte 1, 19, 63: Neque hic ea vindicta prohibetur, quae ad correctionem valet: etiam ipsa enim pertinet ad misericordiam; nec impedit illud propositum, quo quisque paratus est ab eo, quem correctum esse vult, plura perferre. Sed huic vindictae referendae non est idoneus, nisi qui odium, quo solent flagrare, qui se vindicare desiderant, dilectionis magnitudine superaverit etc.

ihm von einem Schergen vor dem Synedrium zugefügte Mißhandlung rügte,[1] wobei er aber, wie der heilige Augustin bemerkt, im Herzen nicht bloß bereit war, die andere Wange zum Schlage, sondern seinen ganzen heiligen Leib den Kreuzigern darzureichen;[2] und der Völkerapostel läßt keine widerrechtliche Handlung ungerügt, die von gerichtlichen Personen ausging.[3] Die Bürger des neuen Messiasreiches aber dürfen sich nach diesen heiligen Vorbildern in ähnlichen Umständen zu einer Appellation an die gerechte Vergeltung veranlaßt finden, ohne aber dabei gegen die Grundsätze der neuen Ordnung der Dinge sich zu vergehen, daß Böses niemals mit Bösem vergolten werden darf,[4] und daß Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun.[5]

Die nämliche überirdisch-göttliche Gesinnung, wie sie uns aus den Lehren des Heilandes über die Wiedervergeltung in vorwiegend negativer Färbung entgegenleuchtet, spiegelt sich in mehr positivem Lichte in der Tugend des Verzeihens zugefügten Unrechtes; und die diesbezüglichen Worte Christi mögen als Übergang zum eigentlichen Gebot der Feindesliebe kurz gestreift werden.

Durch die Dahingabe seiner Person,[6] wie seines Besitztums,[7] in der geduldigen, jedes Rachegefühl niederhaltenden Ertragung ungerechter Forderungen muß, wie dargelegt worden, der Jünger des Messias nicht nur gegen den Weltgeist ankämpfen, er soll dies besonders auch tun durch fortwährendes Verzeihen der Unbilden. Denn nicht bloß siebenmal, womit Petrus im Vergleich zu den Rabbinen, welche eine zweimalige Vergebung für bedenklich, eine

---

[1] Joh. 18, 23.

[2] August., De serm. D. 1, 19, 58. — Hierher gehört auch die heilige Entrüstung, mit welcher der Herr den sittlichen Kampf gegen die ihm feindlichen Pharisäer und Schriftgelehrten führte: Mark. 3, 5; Matth. 12, 39; 16, 4; 21, 31; 23, 1—33; Luk. 11, 40—52; Joh. 8, 21—24. Vgl. auch: Mark. 10, 14, Matth. 16, 23; Mark. 8, 33; ferner: Matth. 10, 14, Mark. 6, 11, Luk. 9, 5; 10, 10—11.

[3] Akt. 23, 2 ff.; 16, 37. In diesem Zusammenhang sind auch die Stellen zu würdigen: 1. Kor. 16, 22, Gal. 1, 8. 9, 2. Tim. 4, 14, ferner: Akt. 13, 51; 18, 6; endlich: 1. Joh. 5, 16, 2. Joh. 10.

[4] Röm. 12, 17, 1. Thess. 5, 15, 1. Petr. 3, 9.

[5] 1. Kor. 6, 7 f.

[6] Matth. 5, 39. 41.

[7] Matth. 5, 40. 42.

viermalige für unzulässig hielten,[1] etwas Großes zu sagen wähnte,[2] sondern siebenzigmal sieben, durch keine Grenze beschränkt,[3] hat verzeihende Liebe sich zu betätigen.[4] Weil im Reiche Gottes unbegrenzte Verzeihung notwendig, wird der Mangel derselben umsomehr bestraft, wie dies die vom Heiland an die vorhergehenden Worte angeschlossene Parabel vom barmherzigen König und unbarmherzigen Knechte veranschaulicht. Von ganzem Herzen müssen wir hiernach unseren Beleidigern verzeihen,[5] so daß auch nicht mehr die geringste Erinnerung an das Unrecht in uns zurückbleibt; denn wenn auch Gott die einmal nachgelassene Schuld nicht mehr einfordert, so zieht sich doch der Schuldner durch seine schreiende Ungerechtigkeit gegen seinen Bruder eine neue Schuld vor Gott zu, deren Größe im Verhältnis zu der vorher erlangten Nachlassung steht.[6] Vergebung von Gott fordert eben wieder Vergebung auf des Menschen Seite, wie denn hinwieder die dem Mitbruder gewährte Verzeihung auf solche von Gott zuversichtlich hoffen darf.[7] Diese verzeihende Milde ist aber ebensowenig, wie die geduldige widerstandslose Ertragung ungerechter Forderungen, sittliche Schwäche und Schlaffheit; sie sucht vielmehr auch den fehlenden Beleidiger und Feind durch Mahnung, Warnung und Vorhalt zu bessern[8] und läßt offene Verzeihung nur dem Reuigen angedeihen.[9]

Hoch hatte sich Christus mit seinen berührten Sittenlehren der Sanftmut, Geduld und Verzeihung über den Boden der mosaischen Gesetzgebung erhoben, aber den Gipfel ethischer Vollkommenheit zeigte er seinen staunenden Jüngern in dem alle Erfüllungen des alten Moralgesetzes bedeutend übertreffenden Gebot der aktiven Feindesliebe. Denn zu einer ebenso positiven als fortdauernden und spontanen, also einer wahrhaft heroischen Leistung galt es

---

[1] Joma f. 86, 2, nach Amos 2, 1, Job 33, 29.

[2] Chrysost.: Ἐνόμισε μέγα τι λέγειν. Vgl. Schanz, a. a. O. 403.

[3] Hieronym. und Chrysost. bei: Schanz, a. a. O. 403.

[4] Matth. 18, 21. 22.

[5] Origen., Comm. in Matth. 14 (MPG. 13, 1193. 1196), vgl. Chrysost., De 10 mill. tal. debit. hom. (MPG. 51, bes. 29 s.).

[6] Schanz, a. a. O. 405. Die Väter vertreten fast durchgehends die buchstäbliche Fassung der Worte.

[7] Matth. 6, 12—15, Luk. 11, 4; 6, 37. 38, vgl. Eph. 4, 32.

[8] Luk. 17, 3. 4, Matth. 18, 15, vgl. Lev. 19, 17, Eccl. 19, 13.

[9] Luk. 17, 3.

nunmehr für den Bürger des neuen Reiches sich emporzuschwingen, wenn er aus dem Munde des Gottmenschen die Worte vernahm: Liebet euere Feinde und betet für die euch Verfolgenden![1]

§ 19. Die aktive Feindesliebe als christliche Großmut.

Wie an früherer Stelle dargelegt wurde[2], kannte das Alte Testament wohl auch die Liebe zum Feind, aber dieses Gebot hielt sich nur innerhalb der durch den Charakter des „auserwählten" Volkes gezogenen Grenzen;[3] auf fremde, götzendienerische Nationen rückhaltlose Liebe zu übertragen, befahl Moses nicht, und einem Israeliten konnte dies auch nicht in den Sinn kommen. Denn Abscheu gegen das Heidentum als solches lag im Geist des Gesetzes, und die „Halsstarrigkeit" der Juden, besonders in den späteren Rabbinenschulen, hatte diesen Abscheu zum fanatischen Hasse gegen den einzelnen Fremden gemacht.

Da trat der Erfüller des Gesetzes auf und stellte der Liebe zum „Nächsten", dem Volksgenossen, die Liebe zum „Feinde", dem Heidentume, gegenüber,[4] gebot, wie uns namentlich die herrliche Parabel vom barmherzigen Samaritan lehrt,[5] auch in den Angehörigen fremder Völker den „Nächsten" zu achten.[6] Damit war, wie überhaupt jeder persönlichen, so auch jeder Privatfeindschaft das endgiltige Verwerfungsurteil gesprochen, das mosaische Gesetz war mit wahrhaft weltumspannendem Blicke ausgebaut und vervollkommnet.[7]

Doch diese „Erfüllung" tritt am hellleuchtendsten in die Augen, wenn man außer der extensiven besonders die intensive Bedeutung des gottmenschlichen Gebotes der Feindesliebe erwägt.

Der heilige Lukas, dessen Evangelium, als dem getreueren Boten der für unseren Betreff wichtigen Worte aus der Bergpredigt

---

[1] Matth. 5. 44.

[2] S. 82 fff. [3] S. 90 fff.

[4] Matth. 5, 43. 44. [5] Luk. 10, 30—37.

[6] Creator et secundum naturae ordinem primum in proximos docuit benignitatem, emissurus eam postea in extraneos, et secundum rationem dispositionis suae primo in Iudaeos, postea et in omne hominum genus. Tert., Adv. Marc. 4, 16 (MPL. 2, 397).

[7] Vgl. Weiß H., a. a. O. 58. 59.

des Heilandes, wir hier folgen,[1] bezeugt, wie Christus den Bürgern seines neuen Reiches Liebe zu den Feinden nicht nur in Gesinnung und Wort, sondern auch im Werke und Gebet zur Pflicht gemacht.

Erzielte die Forderung des alten Gesetzes vielfach nur die Legalität der Handlungen, so bildet nach der neuen Lehre einzig und allein die Moralität die Richtschnur aller sittlichen Güte; und mit dem Befehle „Liebet euere Feinde" dringt dieselbe daher vor allem auf einen inneren Liebesakt, den Anfang einer wohlwollenden, wenn auch bisweilen verschmähten Liebesgesinnung.[2]

In psychologischem Fortschritt soll sich dann weiterhin nach dem Geheiß des Herrn diese innere Gesinnung nach außen hin manifestieren in liebevollen Worten und Wünschen, soll den Feind „segnen", selbst wenn feindselige Äußerungen von seiner Seite zu gleicher Wiedervergeltung reizen.[3] Aber nicht bloß dies: die reine, selbstlose Liebe, die Christus predigt, kennt nur Wohltaten gegenüber dem auf Verderben sinnenden Treiben des böswilligen Feindes; sie „tuet wohl dem Hassenden",[4] reichet dem hungernden Feinde Speise und erquickt den Dürstenden mit labendem Trank, wie der Völkerapostel lehrt.[5]

Und damit nicht zufrieden bringt sie in demütigem Gehorsam gegen ihren Herrn das größte Opfer des sittlichen Heroismus im Gebete für die Verfolger;[6] denn damit, sagt der heilige Chrysostomus,[7] befiehlt uns Christus, unsere Feinde in die Zahl unserer besten Freunde aufzunehmen, für welche wir doch sonst nur zu beten pflegen. In der Tat, die Fürbitte zugunsten der Feinde bei dem „Herz und Nieren durchforschenden Gotte" verlangt die lauterste

---

[1] Lukas redet nicht weniger als dreimal (6, 27. 33. 35) von werktätiger Feindesliebe, der Matthäustext nach den besseren Codices, so ℵ und B, detailliert die Liebespflichten nicht so eingehend und begnügt sich mit der einfacheren Fassung des Gebotes: Die Feinde zu „lieben" u. für sie zu „beten".

[2] Luk. 6, 27: „Ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν."

[3] Luk. 6, 27; vgl. 1. Petr. 3, 9, Röm. 12, 14, 1. Kor. 4, 12. — Weiß, a. a. O. 59.

[4] Luk. 6, 28.

[5] Röm. 12, 20. Über die exegetischen Versuche dieser Stelle, besonders in ihrem zweiten Teile (vgl. Prov. 25, 20 ff.), s. S. 86 Anm. 6.

[6] Luk. 6, 28, Matth. 5, 44.

[7] Chrysost., De compunctione 1 (MPG. 47, 400).

Reinheit eines leidenschaftslosen, ganz in den Geist verklärten Gemütes, der, über all sein eigenes Selbst erhaben, nur das Himmlische sucht.[1]

Aber stellt der Herr mit seinem neuen Gebot der Feindesliebe nicht wider die Natur streitende Anforderungen an den armen, schwachen Menschen? Fast schiene es vom rein natürlichen Standpunkt aus so. Jedoch wie das Christentum überhaupt seinem innersten Wesen nach nicht ein System von neuen Lehrmeinungen, sondern eine neue Schöpfung darstellt,[2] so ist auch die christliche Feindesliebe nicht bloß eine neue Lehre, sondern vielmehr und vor allem neues Leben, geboren aus des Erlösers Leben, mit anderen Worten: sie ist nicht nur eine christliche Lehre, sondern auch eine christliche Tugend. In diesem ihren Wesen ist ihre ganze Schönheit und Hehre eingeschlossen, mit deren flüchtigen Zeichnung sich die nachfolgenden Zeilen noch in etwas zu beschäftigen haben werden.

b. Der göttlich-übernatürliche Charakter der christlichen Feindesliebe.

§ 20. Die christliche Feindesliebe in ihrer Begründung.

Übernatürlich, die vom Naturrecht bestimmten Pflichten gegen den Nebenmenschen und Feind weit überragend, sind die Wirkungen christlicher Feindesliebe, wie sie in der neuen Ordnung der Dinge verkündet worden; übernatürlich, die Schranken des menschlichen Egoismus überwindend, sind auch die Beweggründe, aus denen sie ersteht. Gerade aus ihrer Würdigung wird uns der übernatürlich-göttliche Charakter der christlichen Feindesliebe hell entgegenstrahlen.

Nach den Worten des Herrn fordert das messianische Reich eine Gerechtigkeit, welche selbst die der Schriftgelehrten und Pharisäer überholt.[3] Wer also gleich Zöllnern und Heiden, die, als niedrig denkende Menschen,[4] nur ihren gleichgesinnten Freunden gegenüber die natürliche Pflicht der Liebe kennen, bloß von Selbstsucht sich leiten läßt, oder, wie die Heiden, von Egoismus beseelt nur Brüdern

---

[1] Werner Karl, System der christlichen Ethik. Neue Ausgabe, II (Regensb. 1888), 195 „Die christliche Feindesliebe in ihrem psychologischen Habitus."

[2] 2. Kor. 5, 17: „.. Ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις. ..“ Vgl. Joh. 3, 3 ff.

[3] Matth. 5, 20.

[4] Matth. 9, 10; 18, 17, Mark. 2, 15, Luk. 5, 30, vgl. Luk. 6, 32 ff.

die Zeichen der Achtung und Verehrung angedeihen läßt,[1] der kann das Reich Gottes nicht erreichen; denn dieses fordert eine übernatürliche Liebe um Gottes willen, wie sie sich allein in der Liebe des Feindes kundgibt.[2]

Pflicht eines Mitgliedes des messianischen Reiches also ist es, als „Kind des himmlischen Vaters" die allgemeine Feindesliebe zu betätigen.[3] Wie ein Kind den Vater zum Vorbild nimmt, so muß der Christ das irdische Abbild seines himmlischen Vaters darstellen. Wenn aber dieser im Lichte der rührenden täglichen Erfahrung Gerechten und Schlechten, seinen Freunden wie Feinden, seine Gaben spendet, so ist es für sein Kind auch heilige, erhabene Pflicht, durch Liebe zum Feind seinem Vater — der allein Sünden vergeben kann — soweit als möglich ähnlich zu werden.[4] In Gott liegt also für ihn das Motiv des Handelns, wie für Gott in seinem Wesen.[5] Die christliche Feindesliebe schlägt ihre sichern Wurzeln in der Gottesliebe, welch letztere eben wieder nur durch die allgemeinste Nächstenliebe ihre Erfüllung findet.[6] Die innigste, göttliche Verbindung von Religion und Moral ist, anders gesprochen, die unerschütterliche Basis der christlichen Feindesliebe.

Die vom Herrn eingeführte Kindschaft bedingt nun ein inniges Wechselverhältnis der Liebe; denn die Kinder Gottes werden aller Segnungen des messianischen Reiches teilhaft werden,[7] sie werden Kinder Gottes, d. h. Gott wohlgefällig, gesegnet und beschützt sein.

Ziehen wir einen größeren theologischen Gesichtskreis und erwägen wir, daß wir noch Kinder Gottes werden durch unsere Vereinigung mit Jesus Christus, dem Sohn Gottes von Ewigkeit,[8]

[1] Matth. 5, 46. 47.

[2] Schegg, a. a. O. I, 223.

[3] Matth. 5, 45. — Über die abweichende Fassung der Parallelstelle bei Lukas, s. Grimm, a. a. O. III, 103—104.

[4] Chrysost., In Gen. 1, hom. 4, 7 (MPG. 53, 46). Vgl. Gregor. Nyss., De orat. Dom. 5 (MPG. 44, 1177).

[5] Schegg, a. a. O. I, 220.

[6] Vgl. Matth. 22, 39; 25, 40, Röm. 13, 8, Gal. 5, 14.

[7] Matth. 5, 45: . . ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν. Cfr. August. l. c. 1, 78: „Non ait: facite ista, quia estis filii, sed: facite ista, ut sitis filii."

[8] Dieses neue Verhältnis wird Matth. 5, 45, wie schon der Wortlaut „euer" Vater, nicht „mein" Vater kundgibt, nicht näher berücksichtigt. Vgl. Schegg, a. a. O. 221, Schanz, a. a. O. 203.

so erkennen wir erst recht den objektiven, in dem universellen Charakter des messianischen Reiches gelegenen Grund für das allumfassende Liebesgebot des Heilandes. Denn durch seine für alle Menschen ohne Ausnahme verdiente Erlösungsgnade sind wir alle als Brüder zu dem einen großen Messiasreiche berufen, als Kinder der großen göttlichen Weltfamilie.

Da uns Gott so unendlich geliebt hat, als wir noch Sünder, seine Feinde, waren, so müssen wir, nachdem Gottes Sohn in der Menschwerdung unser Bruder geworden, im Hinblick auf sein Beispiel und unserer Würde eingedenk, durch Liebe und Güte, besonders zu unseren Feinden, die Ähnlichkeit mit unserem himmlischen Vater erstreben.

Auf diese Weise werden wir dann das Abbild der göttlichen Vollkommenheit in unserem Leben ausprägen, werden vollkommen sein, wie unser himmlischer Vater, zwar nicht dem Grade der Sittlichkeit nach, wohl aber in der Gleichheit der sittlichen Modalität;[1] denn mit der Erfüllung des Gebotes der Feindesliebe setzen wir der Nächstenliebe die Krone auf und genügen zugleich der Liebe Gottes am besten; damit aber erfassen und beobachten wir jenes Doppelgebot, „an dem das ganze Gesetz und die Propheten hängen",[2] auf die für uns möglichst vollkommene Weise und kommen dadurch der höchsten Stufe des Ideals, welche für uns immer nur vorbildliches, in der Tat nie erreichbares Ziel unseres sittlichen Ringens und Strebens sein kann, näher, klimmen so zur „Höhe der Philosophie" empor, wie sie uns der heilige Chrysostomus in neunfachem Stufengange schildert.[3]

Christi Lehre nun ist nicht „eine Predigt in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern eine Erweisung des Geistes und der Kraft";[4] der Gottmensch hat über die Liebe zu den Feinden

---

[1] Schanz, a. a. O. 294 zu: Matth. 5, 48. Vgl. Weiß, a. a. O. 62.

[2] Matth. 22, 40, Röm. 13, 10.

[3] Chrysost., In Matth. hom. 18, 4 (MPG. 57, 269 s.): Die 9 Stufen findet er bei Matthäus, durch die erweiterte Lesart 5, 44 (vgl. oben S. 112) beeinflußt, folgendermaßen niedergelegt: 1. dem Feinde nicht Unrecht tun, 2. das erlittene Unrecht nicht mit Gleichem vergelten, 3. überhaupt keine Rache nehmen, 4. sich selbst zum Ertragen des Schlechten darbieten, 5. mehr gewähren, als der Unrechttuende verlangt, 6. einen solchen nicht hassen, 7. sogar lieben, 8. ihm Gutes tun, 9. sogar für ihn beten.

[4] 1. Kor. 2, 4.

nicht nur die herrlichsten Lehren gegeben, voll Klarheit, Bestimmtheit und Eindringlichkeit; er wie auch seine Jünger gaben uns in ihrem Leben, Leiden und Sterben die erhabensten Beispiele heiliger Feindesliebe, worin ihre Lehre aufs beste gestützt, uns selbst aber die mächtigsten Beweggründe zu ihrer Nachahmung vor die Seele geführt werden.

Des Gottmenschen ganzes Erdendasein war ein einziger überwältigender Erweis von Feindesliebe. Denn zu Feinden Gottes,[1] seinen ärgsten Widersachern und Gegnern, stieg der Gottessohn auf die Erde nieder und nahm ihnen zuliebe Knechtsgestalt an;[2] und seine ganze öffentliche Lehrtätigkeit war ein Akt der Liebe gegen die ihn stets befehdenden und anfeindenden Pharisäer, Schriftgelehrten und Vorsteher der Juden. Er ging umher im Lande, ohne Unterschied Wohltaten spendend,[3] nicht bloß seinem eigenen Volke, sondern auch, das Gesetz „erfüllend", den Fremden;[4] er unterwies liebreich die Samariterin am Jakobsbrunnen[5] und heilte den aussätzigen Samariter, der mit den andern Kranken seine Hilfe erflehte,[6] obwohl die Samariter ihm aus alter Feindschaft gegen die Juden die heiligen Pflichten der Gastfreundschaft verweigerten; er tadelte seine Jünger, welche darob in erregtem Eifer Feuer vom Himmel über die Feinde ihres Meisters herabrufen wollten;[7] er machte den Knecht des Hauptmannes von Kapharnaum gesund.

Besonders aber lernte Israel die göttliche Liebe, Milde und Güte des Heilandes in seinen Lehren und Wunderwerken kennen, so daß alle staunten und sagten: Woher dieses?[8] Seine Feinde[9] aber schmähten: Er hat den Teufel, er lästert Gott und rast und ist ein Volksaufwiegler und Verführer.[10] Der Herr jedoch wies sie nicht von sich, sondern überhäufte sie vielmehr mit nur noch

[1] Röm. 5, 10. [2] Phil. 2, 6—8.

[3] Akt. 10, 38, Matth. 4, 23—25, Mark. 1, 34. 38. 39.

[4] Vgl. das Gleichnis vom Samaritan: Luk. 10, 29 ff.

[5] Joh. 4, 7 ff. [6] Luk. 17, 12 ff.

[7] Luk. 9, 51—56.

[8] Matth. 13, 54. Zum folgenden zu vgl. die herrliche Homilie des heiligen Chrysostomus über die werktätige Feindesliebe des Herrn: In Eph. 3, hom. 7, 4 (MPG. 62, 55—56).

[9] Wie sie namentlich geschildert sind: Matth. 22, 15 ff., 23 ff., Mark. 3, 2 ff.; 7, 1 ff. u. s. w.

[10] Joh. 10, 20, Matth. 9, 3; 27, 63.

größeren Wohltaten, er suchte die, die ihn ans Kreuz schlagen wollten, zu retten, „er schalt nicht wieder, da er gescholten wurde, drohete nicht, da er litt, sondern überließ sich dem, der ihn ungerecht verurteilte“,[1] wie der Apostel mit schlichter Einfachheit berichtet; und als die Feinde seiner unbeschreiblichen Schmerzen spotteten, betete er für seine herzlosen Mörder.[2] Ja, als er vom Sühnaltar des Kreuzes herabgestiegen war, sandte er seine Apostel in alle Welt, um alle Menschen, seine Feinde, in seiner heiligen Kirche zu sammeln: durch sein Blut wird, wie der heilige Cyprian ausführt, derjenige gerettet, der es vergossen hat.[3]

Ein einzigartiges, weil eben göttliches Beispiel von Liebe zu den Feinden bietet Christi Leben und Sterben, besonders sein Gebet am Kreuze; und die Väter werden darum nicht müde, gerade auf letzteres als das edelste Vorbild und den mächtigsten Beweggrund zur Nachahmung hinzuweisen.[4]

Freilich ist des Heilandes Handlungsweise göttlich und darum ihrem Wesen und dem Grade der inneren Güte nach für den Menschen so unbegreifbar wie Gott selbst. Aber, so heben die Väter an den angegebenen Stellen und sonst oft hervor, wir haben deshalb kein Recht, die Unmöglichkeit der Nachahmung Christi im Gebet für die Feinde zu behaupten; denn auch das Beispiel unserer „Mitknechte“ fordert uns gebieterisch auf, Christi Spuren zu folgen auf dem Wege zur „Höhe der christlichen Philosophie“. Auch Stephanus betete knieend mit Inbrunst für seine Steiniger,[5] und der Völkerapostel, einst selber der Feind Christi und seiner Kirche,[6] erwiderte als Nachahmer Christi nicht nur Schmähungen mit Segen und setzte Verfolgungen Geduld, Lästerungen Gebet entgegen,[7] sondern wünschte sogar, um seine Brüder zu retten, von Christus los und im Banne zu sein.[8]

---

[1] 1. Petr. 2, 23 f.; vgl. Eph. 2, 4–5.

[2] Luk. 23, 34.

[3] Vivificatur Christi sanguine, qui fudit sanguinem Christi Cyprian., De bono pat. 8 (MPL. 4, 625 ss.).

[4] So z. B. besonders: Chrysost., Hom. in Cruc. et Latron. 1, 5; In Eph. hom. 7, 4, ll. cc. Ambros., De obit. Valent. consol. 34 (MPL. 16, 162). Augustin., Sermo 56, 12 (MPL. 38, 385), Sermo 315, 5, 8 (MPL. 38, 1430), Sermo [dub.] 386, 2 (MPL. 39, 1697).

[5] Akt. 7, 60.

[6] Akt. 8, 1. 3; 9, 1. 2; 22, 4. 5. 20.

[7] 1. Kor. 4, 12. 13 vgl. 16.

[8] Röm. 9, 2. 3.

Rein und hellleuchtend strahlen uns so die erhabenen Beispiele christlicher Feindesliebe im Leben des Gottmenschen und seiner Jünger zur Nachahmung entgegen; und nur ein oberflächlicher Blick kann in diesen Bildern störende Spuren feindseliger Gesinnung entdecken wollen. Denn Liebe, starke, das Gute mit heiliger Tatkraft erstrebende Liebe ist es, wenn Eltern ihren ungehorsamen Sohn züchtigen,[1] — warum sollte Gott, der liebreichste Vater aller seiner Erdenkinder, nicht auch durch Strenge seine Liebe gegen seine Beleidiger und Feinde tatkräftig beweisen können? Der Christ darf und muß auch hierin seinem göttlichen Lehrmeister folgen, wenn Stellung und Würde dies von ihm verlangen. Aber hierzu sind, wie der heilige Bischof von Hippo wiederum trefflich erläutert, nur jene fähig, welche den natürlichen Haß, der die ahndende Strafe nur zu leicht begleitet, durch „die Größe ihrer Liebe überwunden“.[2]

Schwere, sehr schwere Anforderungen an die egoistische, durch die Sünde verdorbene Menschennatur stellt somit das christliche Gebot der Feindesliebe; aber der heilige Gehorsam gegen seine Befehle, die nacheifernde Liebe, geweckt durch den Hinblick auf das Beispiel des Gottmenschen, seiner Jünger und Apostel, machen mit Hilfe seiner alles bewegenden, durch seinen Tod verdienten Gnade die scheinbare Unmöglichkeit der Erfüllung seines strengen Auftrages schwinden, ja, gewähren sogar große Leichtigkeit, wie den Freund in Gott, so den Feind wegen Gott zu lieben.[3]

Groß ist weiterhin der Lohn, durch den der Herr zu seiner Nachahmung in der Übung wahrer, aufrichtiger Liebe zu unseren Feinden aufmuntert: er hält uns dafür die Verzeihung all unserer Sünden[4] und das herrliche Geschenk der Gotteskindschaft vor Augen; und gerade die Erwägung dieses Lohnes erleichtert, wie die

---

[1] Augustin., De sermone Domini in monte 1, 19, 63 (MPL. 34, 1261).

[2] Augustin. l. c.: „Huic vindictae referendae non est idoneus, nisi qui odium, quo solent flagrare, qui se vindicare desiderant, dilectionis magnitudine superavit.“

[3] Augustin., Conf. 4, 6, cfr. Prosper Aquit. 174: De diligendo deo (MPL. 45, 1873). — Gregor. M., In evang. lib. 2, hom. 9, 29 (MPL. 76, 1108): Charitas autem vera est, amicum diligere in Deo, et inimicum diligere propter Deum.

[4] Matth. 6, 14; 18, 35 u. a.

Väter an zahllosen Stellen mit Nachdruck betonen,[1] die Übung der Feindesliebe; der heilige Cäsarius von Arles aber sagt geradezu, daß in Ansehung der immer reichlich fließenden Quelle der göttlichen Gnade und der dadurch erzielten Leichtigkeit der Feindesliebe hier für einen Christen keinerlei Entschuldigungsgründe Platz greifen könnten, während bei anderen guten Werken wohl mitunter solche zugegeben werden könnten.[2] —

In der Tat, wenn das Wort des Herrn, sein Joch sei süß und seine Bürde leicht,[3] und der Ausspruch seines Liebesjüngers, die Gebote Gottes seien nicht schwer, Versicherungen der ewigen Wahrheit sind, so müssen wir dieselben vor allem als von dem christlichen Gebot der Feindesliebe gesprochen erachten; denn wohl keine christliche Tugend wurde in gleicher Weise auf eindringliche Weise vom Herrn begründet und empfohlen, keine, menschlich gesprochen, von ihm in herrlicherer Weise zu unserer Nachahmung geübt: von dem ersten Augenblick seiner Empfängnis an bis zu seinem letzten Erlösungswort auf Golgathas Höhen gewahren wir in seinem Leben die erhabensten Szenen gottmenschlicher Feindesliebe in dem erschütternden Drama der Wiederversöhnung der gottfeindlichen Welt mit ihrem schwer beleidigten Herrn und Schöpfer.

Aber auch der höchste Lohn winkt dem opferfreudigen Liebesgehorsam des Christen, wenn er, das Gebot der Feindesliebe in seinem Innern pflegend, dem Feinde mit wohlwollender Gesinnung und allezeit hilfsbereiter Herzensstimmung entgegentritt.

Aus dem einzigen Grunde, weil sie von Gott befohlen und von seinem Herrn und Erlöser geübt wurde, bemißt er ihren unendlichen Wert; er sieht, daß sie diesen gemäß ihrem göttlichen Charakter in sich selbst trägt.

---

[1] Vgl. Chrysost., In Gen. hom. 4, 7, l. c., In Gen. 9, hom. 27, 8 (MPG. 53, 251) u. a.

[2] Caesarii Arel. hom. 7 „De diligendis inimicis“: „Cum tam magnum sit verae et perfectae caritatis remedium, nullus tamen invenitur, qui eam cum Dei adiutorio habere non possit. In reliquis operibus bonis interdum potest aliquis qualemcunque excusationem praetendere; in habenda autem dilectione nullus se poterit excusare“ etc. — S. Caes. Ar., Homil. 14, ed. Baluzius (Parisiis 1669), 48 ss.

[3] Matth. 11, 30.

§ 21. Rückblick.

Ein „neues" Gebot der Liebe gab der Herr auf dem Berge der Seligkeiten — nicht in dem Sinn, als ob damals erst die Idee der Liebe zum Feind in die Welt wäre hineingetragen worden; das „Neue" der christlichen Feindesliebe hat man vielmehr in ihrem alle Schranken überwindenden universellen Charakter und in ihrer Begründung zu suchen.

Israels Feindesliebe ist macht= und kraftvoll erweitert, niedergerissen ihre nationale Grenze. Der sittliche Beweggrund der Furcht des gerechten Gottes ist im Evangelium veredelt zur Liebe Gottes. In der Hingabe des Sohnes vom Vater,[1] in der Menschwerdung, dem irdischen Leidenswandel und dem Gebet für die Kreuziger des Sohnes[2] schaut die christliche Feindesliebe ihr unerreichbares Ideal; aus Gott geboren ist sie, wie dieser selbst, ohne Maß und ohne Grenzen.

Wie ganz anders als all die verschiedenen Meinungen antiker Weisheit, besonders auch der jüngeren, nachchristlichen Stoa, auf die man so gerne im Kampfe gegen christliche Moral und Nächstenliebe hinweist, spricht die heilige Lehre des Gottmenschen zum Herzen.[3] Sie zeigt hin auf einen außer uns und über uns thronenden Vater voller Heiligkeit und Liebe gegen alle seine Erdenkinder und heißt aus Liebesgehorsam gegen sein Gesetz und in treuer Nachahmung seines Beispieles die Feinde wie uns selbst, ja in vollkommener Weise mehr als uns selbst lieben. Sie vernichtet nicht, wie eine pantheisierende Ethik Senekas und Mark Aurels, die Persönlichkeit des Feindes, sondern befiehlt, in demselben das lebendige Ebenbild Gottes anzuerkennen und zu ehren, welches auch im schlechtesten Menschen, sei er Volksgenosse oder Fremder, Freier oder Sklave, nicht zerstört wird, mag auch die Schuld dasselbe verdunkeln. Christus zeigt, wie wir mit den böswilligen Feinden ob ihrer aus freiem Willen entspringenden Schlechtigkeit wahres, herzinniges, auf die Umwandlung derselben sinnendes Mitleid haben, nicht bloß ihren Verstand belehren sollen. Das Christentum ist mit anderen Worten die Religion uneingeschränktester Nächsten= und Feindesliebe, die zu ihrer wirksamen Betätigung die belebende Kraft aus der sie nährenden heiligen Gottesliebe schöpft.

---

[1] Röm. 5, 8. 10. [2] 1. Petr. 2, 22—24, Luk. 23, 34. [3] Chollet A., La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne (Paris 1898), 43 ff.

Darum ist auch ihre Empfehlung so kraftvoll; es ist der göttliche Geist, der in dem Gebot der Feindesliebe den ganzen Menschen wunderbar ergreift und zur Anerkennung nötigt, nicht bloß die menschliche Weisheit des Verstandes zuschanden macht, sondern auch den schwachen Willen besiegt und das Gemüt erhebt. Indem sie belehrt, bewegt sie, indem sie bewegt, wirkt sie: die Liebe Christi drängt uns,[1] wie der Völkerapostel begeistert ausruft.

Wie schwach ist dagegen die Empfehlung der Nächsten- und Feindesliebe in der antiken Philosophie, besonders auch in der Stoa. Sie überredet kaum den Verstand, läßt das Herz kalt und bietet kein wirksames Mittel für den Willen, der Liebe werktätigen Ausdruck zu verleihen. Sie kann es eben auch gar nicht; denn bedingten die einzelnen Lehren über die Feindesliebe oft nicht nur einen klaffenden Gegensatz zwischen den einzelnen philosophischen Richtungen, sondern zeugten sie auch in ihrer schwankenden Erscheinung bei einem und demselben Lehrer von teilweiser oder gänzlicher Unwahrheit, wie hätte bei solchen Umständen das Wahre in denselben noch einen nachhaltigen Einfluß auf die Zeitgenossen ausüben sollen? Wie hätten sie vollends die vollkommene, aus reinster, selbstloser christlicher Opferliebe entstehende Hingabe für das Wohl des Feindes empfehlen können, da die Gnade die Schranken des Egoismus noch nicht niedergerissen?

In Christo aber erschien der Eingeborne vom Vater voll der Gnade und Wahrheit[2] und hinterließ uns in seinem Leben, Leiden und Sterben „ein Beispiel, daß auch wir seinen Fußstapfen nachfolgen sollen, er, der keine Sünde beging und in dessen Mund kein Betrug erfunden ward".[3] In der Menschwerdung stieg die heilige Feindesliebe im Gottessohne vom Himmel zur haßerfüllten Erde nieder, und wie wir in der Menschwerdung und Erlösung ein Geheimnis der christlichen Dogmatik in demütigem Glauben anbeten, so bewundern wir in der christlichen Feindesliebe das Mysterium der christlichen Moral.[4]

---

[1] 2. Kor. 5, 14: Ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς.

[2] Joh. 1, 14.

[3] 1. Petr. 2, 21. 22.

[4] Vgl. Martin, in: Katholische Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst II (1845), 276.

Zweiter Abschnitt.

Patristische Begründung der christlichen Feindesliebe. Ihre feste systematische Formulierung durch den hl. Thomas von Aquin.

§ 22. Vorerinnerung.

Bereits zu wiederholten Malen wurden in vorliegender Arbeit die Schriften der altkirchlichen Literatur zur Beleuchtung der Lehre von der natürlichen und übernatürlichen Feindesliebe herangezogen. Ist in ihnen, wie die gebotenen Proben ergaben, zunächst und vor allem die christliche Feindesliebe in ihrer übernatürlichen Kraft, Schönheit und Hehre dargestellt, wodurch sie als „neue Gesetzeserfüllung" weit die diesbezüglichen Vorschriften des Alten Bundes überstrahlt und die Lehren antiker Weisheit und Philosophie in den Schatten stellt, so vergessen doch die Väter, namentlich im Kampfe mit Gnostikern und Manichäern, niemals, mit voller Bestimmtheit den Satz zu verteidigen, daß ein und derselbe göttliche Gesetzgeber wahre Feindesliebe im Alten und Neuen Bunde anbefohlen, noch unvollkommen dort, vollkommen hier. Daneben aber gilt es auch, zur Begründung der Natürlichkeit der Feindesliebe auf die großen Männer des Altertums hinzuweisen, die „vor dem Evangelium und der Gnade" wohlwollende Gesinnung und tätlichen Erweis aufrichtiger Liebe gegen den Feind empfohlen und geübt; die Goldkörner der Wahrheit werden aus ihren Schriften gesammelt und, von Schlacken begleitender Irrtümer gereinigt, vielfach in der herrlichen Fassung christlicher Weisheit zur Darstellung natürlicher Feindesliebe verwertet. Die Schriften der jüngeren Stoa namentlich bedeuten hier eine ergiebige Fundgrube. —

Zwei Fragen waren es noch im besonderen, wie auch schon angedeutet worden, welche die Väter eingehenden Erörterungen unterstellten, um erst allmählich zu voller Klarheit sich durchzuringen, beziehungsweise der Scholastik dazu zu verhelfen: ist das Prinzip absoluter Widerstandslosigkeit gegenüber den Angriffen böswilliger Feinde immer in Geltung — muß die christliche Feindesliebe stets in höchster Vollkommenheit durch fürbittendes Gebet und christliche Liebeswerke sich offenbaren, wie der Herr in der Bergpredigt dies verkündet, oder ist hier eine Unterscheidung von Pflicht und Rat zulässig?

In knappen Umrissen sollen die folgenden Seiten noch ein Bild der Lehre der Väter und, abschließend, des Fürsten der Scholastik entwerfen. Dabei kann es nicht unsere Aufgabe sein, hier eine erschöpfende Darstellung zu bieten; es ist dies nicht gefordert durch den Rahmen vorliegender Studie und unmöglich gemacht durch den Umstand, daß noch viele Einzelfragen ihrer Lösung harren.

1. Lehre der griechischen und lateinischen Väter.

a. Pflichtenkreis der Feindesliebe.

§ 23. Die Pflichten der passiven Feindesliebe. Das Prinzip des Widerstandes.

1. Das Vorbild ihres göttlichen Stifters, „der, als er gescholten wurde, nicht wieder schalt, als er litt, nicht drohte, vielmehr sich hingab dem, der ihn ungerecht richtete“,[1] leuchtete in stets gleicher Schönheit und Kraft immer der jungen Kirche; keine ärgere Schmach konnte es für den Christen geben, als zur Rache hinzuneigen;[2] alle Leidenschaften der Zwietracht und Feindschaft trifft darum ein verdammendes Urteil.

In jenem den ersten Schriftstellern der Urkirche Christi so geläufigen Bilde von den zwei Wegen wandeln alle Feindseligen und Rachsüchtigen auf der Bahn des Todes[3] und der Straße der Finsternis.[4] Einem Sohne des Lichtes ziemt darum nicht Zorn, Haß und Streitsucht, gleichviel, ob diese Leidenschaften bloß in wilden Schmähreden[5] gegen den Beleidiger sich äußern oder auch in tatkräftiger Rache sich auswirken; diese ist immer verwerflich, wenn auch der Feind zuerst herausgefordert;[6] nicht soll Schlechtigkeit durch Schlechtigkeit geheilt,[7] sondern der Zorn als die Wurzel der

[1] 1. Petr. 2, 23.

[2] Basil., Comm. in Is. 1, 52 (MPG. 30, 214). — Über Echtheit des Kommentars s. Bardenhewer O., Patrologie (Freiburg [2] 1901), 242.

[3] Doctrina XII apost. 5, 1. 2 (ed. Funk F. X.).

[4] Barnab. ep. 20.

[5] Doctrina XII apost. 2, 3. 7; 3, 6.

[6] Basil., Contra ir. 3; cfr. Sim. Metaphr. 17 (MPG. 31, 357; 32, 1332).

[7] Basil. l. c. (MPG. 31, 356 s.).

Zweiter Abschnitt

Patristische Begründung der christlichen ... systematische Formulierung durch den ...

§ 22. Vorerinn...

Bereits zu wiederholten Malen ...
die Schriften der altkirchlichen Literat...
von der natürlichen und übernatürli...
Ist in ihnen, wie die gebotenen Pr...
allem die christliche Feindesliebe in ...
Schönheit und Hehre dargestellt, ...
erfüllung" weit die diesbezüglichen ...
überstrahlt und die Lehren anti...
den Schatten stellt, so vergessen ...
Kampfe mit Gnostikern und Ma...
stimmtheit den Satz zu verteidi...
Gesetzgeber wahre Feindesliebe
befohlen, noch unvollkommen ...
aber gilt es auch, zur Begrün...
liebe auf die großen Männer ...
dem Evangelium und der ...
türlichen Erweis aufrichtiger
geübt; die Goldkörner der ...
gesammelt und, von Sch...
vielfach in der herrlichen ...
stellung natürlicher Feind...
jüngeren Stoa namentlich ...

Zwei Fragen waren ...
angedeutet worden, we...
unterstellten, um erst ...
Fragen beziehungsweise ...
Prinzip absoluter ...
griffen böswilliger Feind...
liche Feindesliebe stets ...
des Gebet und christli...
in der Bergpredigt ...
dung von Pflicht ...

[illegible] [illegible] nicht[1] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] gleichmachen [illegible]
[illegible] menschlichen [illegible]
[illegible] würde durch [illegible]
[illegible] — ein [illegible]
[illegible] Feindschaft [illegible]
[illegible] ihres heiligen [illegible]

[illegible] ttlichen Gebetes [illegible]
[illegible] [illegible][2] immer zu [illegible]
[illegible] Leben der jungen Gemeinde des Herrn.
[illegible] ngen bei den Sünden [illegible]
[illegible] bei Betrachtung [illegible]

[illegible] gehende Verzeihung [illegible]
[illegible] Opfergabe zurück.[5] Demgemäß [illegible]
[illegible] dem, der in Feindschaft [illegible]
[illegible] Eucharistie so lange, bis er sich mit seinem Bruder
[illegible] fiehlt dann vor der heiligen [illegible]
[illegible] nis, um jeden Zunder [illegible]
[illegible] Teilnehmer zu tilgen.[8] Die [illegible]
[illegible] den, welcher Streitigkeiten mit seinem Bruder nicht
[illegible] aus der Kirche aus;[9] [illegible]
[illegible] zum Gebet sich anschickt, [illegible] der Diakon nach der
[illegible] dem Psalmengesang mit erhabener Stimme den Gläu-
[illegible] ufen, „untereinander Frieden und Eintracht zu halten
[illegible] einige feindselige Gesinnung sich finden sollte, sie vor
[illegible] Gott um Verzeihung bitten und mit den Brüdern sich

---

[illegible] Chrysost., Ad pop. Antioch. hom. 20, 4 (MPG. 49, 203).
[illegible] Chrysost., De David. et Saul. hom. 3, cfr. hom. 1 et 2 (MPG. [illegible], 675 ss.).
[illegible] Chrysost., Ad pop. Antioch. hom. 20, 4 (l. c.).
[illegible] Chrysost. l. c., Isid. Pelus., Epist. lib. 3, ep. 7 (MPG. 78, 733).
[illegible] Matth. 18, 21. 22.
[illegible] 5, 23. 24.
[illegible] Doctr. XII apost. 14, 2.
[illegible] Doctrina XII apost. 14, 1. 2.
[illegible] Constitut. apost. 2, 46 (ed. Cotelerius).

versöhnen."[1] Die nämliche Bestimmung erwähnt auch der heilige Chrysostomus in seiner ersten Rede gegen die Juden;[2] eben er verbietet auch, mit einem Herzen voll Haß und Feindschaft dem heiligen Liebesmahle sich zu nahen.[3] Dieser heiligen Friedensgesinnung der ersten Christen verdankt auch die schon von Justinus[4] erwähnte Sitte des Friedenskusses, wie er bei der Feier der eucharistischen Geheimnisse, und zwar im Anschluß an die heilige Opferung, gegeben wurde, ihre Entstehung.

Ein göttlicher Hauch der Sanftmut und Geduld durchweht den ganzen gegenseitigen Verkehr des herrlich emporblühenden Christentums. Aber kannte dasselbe gar keinen Widerstand gegen Beleidigungen und feindlich-böswillige Unbilden? Diese Frage harrt noch der Beantwortung, zumal da mitunter die Behauptung noch Geltung beansprucht, als verträten die Väter ausschließlich das Prinzip unbedingter Widerstandslosigkeit gegen jeglichen Feind.

Der Hirte des Hermas[5] und Justinus[6] verbieten jeglichen Widerstand, lassen es aber zweifelhaft, ob damit auch die Leugnung einer gerechten Abwehr verbunden sei; der Wortlaut scheint eher für das Gegenteil zu sprechen. Die apostolischen Konstitutionen aber ermuntern zur Beobachtung des Gebotes des Herrn, dem, der die linke Wange schlägt, auch die rechte darzureichen, mit der Erläuterung, daß Abwehr zwar nicht schlecht, Geduld aber ehrenvoller sei.[7]

---

[1] Constitut. apost. 2, 54: „. . . *Μετὰ ὑψηλῆς φωνῆς λεγέτω· μή τις κατά τινος, μή τις ἐν ὑποκρίσει*", *κ. τ. λ.*

[2] Advers. Iudaeos 1. Hiernach soll der Diakon den Katechumenen zurufen: „*ἐπιγινώσκετε ἀλλήλοις*" (MPG. 48, 849), dazu: Adv. Iud. 3 (l. c. 870).

[3] Chrysost., Ad pop. Antioch. hom. 20, 5 (MPG. 49, 204), cfr. S. Anastasius Syn., Orat. De Synaxi (MPG. 89, 825—849, bes. 844).

[4] Iustin., Apol. 1, 65. Vgl. Kolberg, Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians (Braunsberg 1886), 109 f.

[5] Past. Herm., Mand. 8, 10: „*Εἶτα τούτων τὰ ἀκόλουθα ἄκουσον* . . *μηδενὶ ἀντιτάσσεσθαι*, . . *ὕβριν ὑποφέρειν.*"

[6] Iustin., Apol. 1, 16: *Οὐ γὰρ ἀνταίρειν δεῖ· οὐδὲ μιμητὰς εἶναι τῶν φαύλων*. . . (MPG. 6, 352).

[7] Const. apost. 7, 4: . . *Οὐ φαύλης οὔσης τῆς ἀμύνης, ἀλλὰ τιμιωτέρας τῆς ἀνεξικακίας.* Cfr.: Doctr. XII apost. 1, 2.

In Rücksicht auf den Abschreckungszweck gestattet Gregor von Nazianz die Bestrafung von Übeltätern „zur Besserung für andere“,[1] hält aber die standhafte Ertragung von Unbilden für viel größer und göttlicher, insofern eben diese positiv zur Tüchtigkeit herausfordert, jene negativ nur die Quelle des Übels verstopft. An einer anderen Stelle muntert er dazu auf, alles zu hassen, was auf Widerstand sich beziehe, anstatt tätlicher Ahndung von Unbilden sich nach dem Beispiel maßvoller Menschen mit der Furcht der Feinde vor Strafe und ihrer inneren Marter zu begnügen;[2] die von Julian erhobene Beschuldigung, daß die Christen nur absolute Widerstandslosigkeit kennten, weist er durch die feine Unterscheidung zwischen Pflicht und Rat zurück.[3]

Weitläufiger verbreiten sich über unseren Punkt der heilige Chrysostomus und besonders Isidor von Pelusium.

Ausgehend von der Tatsache, daß absolute Feindelosigkeit nicht möglich, wie ein Blick auf das Leben Christi und der Apostel dartue,[4] mahnt Chrysostomus, keine „gerechten“, durch eigenes Verschulden gewonnenen Feinde zu haben. Wohl aber können wir ohne unsere Schuld Feinde haben und sie in Voraussehung der Eventualität auch schaffen „wegen Gott“.[5]

Isidor von Pelusium aber gibt diesen letzteren Gedanken in der Form wieder, daß er sagt, wenn es sich um die *εὐσέβεια* handle oder um die Gerechtigkeit einer Sache, um Mäßigung, kurz so oft eine Tugend in Frage stehe,[6] dürfe unser Denken und Trachten sich nicht durch Rücksicht auf Feinde leiten lassen, müsse denselben vielmehr entgegentreten. Dagegen aber ist es Pflicht des Christen, nicht durch Zufügen von Unrecht sich einen Feind selbstverschuldet zu schaffen, nicht „den Samen des Krieges auszu-

---

[1] Gregor. Theol., Ep. 77 (MPG. 37, 144).

[2] Gregor. Theol., Orat. 5 contra Iul. 2; cfr. Orat. 42 (MPG. 35, 712; 36, 485).

[3] „*Ὅτι τῆς ἡμετέρας νομοθεσίας τὰ μὲν ἀνάγκην ἔχει τοῖς ἐπιταττομένοις, ἃ καὶ μὴ φυλάττουσι κίνδυνος, τὰ δὲ οὐκ ἀνάγκην, αἵρεσιν δέ.*“ Orat. contra Iul. 4, 1, 99 (MPG. 35, 633).

[4] Chrysost., Expos. in ps. 7, 5, cfr. Isid. Pelus., Epist. lib. 4, ep. 220, lib. 3, ep. 211, cfr. Ioan. Dam., In Rom. 12, 18 ss. (MPG. 55, 88; 78, 1313. 1315; 78, 892 s., 95, 544).

[5] Chrysost., In Kalend. (MPG. 48, 959).

[6] Isid. Pelus., Ep. lib. 4, ep. 220; cfr. lib. 5, ep. 227, cfr. 248 (l. c.).

streuen," besonders wenn die *εὐσέβεια* und andere höhere Rücksichten in keiner Weise gefährdet sind.

Aber wie gestaltet sich das Verhältnis zum Feind, wenn wir dieses, abgesehen von höheren Rücksichten, ins Auge fassen? Ist hier tatkräftige Abwehr und Selbstverteidigung gestattet?

Daß dieselbe, wenn auch vielleicht erlaubt, niemals mit Haß verbunden sein darf, legt Isidor nahe, wenn er sagt, die Christen seien gelehrt worden, nicht die Menschen, sondern die Schlechtigkeit zu hassen;[1] das Bessere ist dann, sich nicht zu rächen, sondern heilige (christliche) Gesinnung zu betätigen; maßvolle Rache zu üben, falls einer nicht zur höheren Gesinnung sich erschwingen kann, soll nicht als ungereimt erscheinen.[2] Daher sind jene nicht anzuklagen, die sich „in gesetzmäßiger Weise" rächen, worunter wir wohl zunächst die Selbstverteidigung zu verstehen haben; aber man braucht sie wahrlich nicht zu bewundern und ihren Lebenswandel nicht als einen himmlischen zu preisen. Als Richtschnur für das Verhalten gegenüber den Beleidigungen und Unbilden der Feinde scheint Isidor im allgemeinen als Grundsatz festzuhalten, daß er nur die Erlaubtheit, nicht aber die allenfallsige Pflichtmäßigkeit kräftigen Widerstandes gegen die Feinde in persönlichem Interesse betont: unbedingte Geduld dem Feinde gegenüber ist ihm göttlich, maßvolle Abwehr und Rache gesetzmäßig und menschlich, schrankenlose, wilde Rache aber gesetzwidrig, frevelhaft, mehr noch: teuflisch.[3]

In ausführlicherer Weise als die griechischen Väter haben die lateinischen das Prinzip des Widerstandes gegen die Feinde in den Umkreis ihrer Betrachtung gezogen. Zunächst jedoch sei auf ihre allgemeinen Vorschriften über passive Feindesliebe kurz eingegangen!

2. Unter den lateinischen Kirchenschriftstellern hat Tertullian den Lehren der passiven Feindesliebe seine besondere Sorgfalt zugewendet. Doch sind seine Ausführungen, wie es sich bei seiner feurigen Kampfesnatur leicht erklären läßt, zum großen Teile

[1] Isid. Pelus., Ep. lib. 3, ep. 211 (l. c.).

[2] Isid. Pelus., Ep. lib. 3, ep. 327: „*Οὐκοῦν αμεινον μὲν τὸ μη ἀμύνασθαι, ἀλλὰ φιλοσοφεῖν· οὐκ ἀπίθανον δὲ καὶ τὸ ἀμύνεσθαι μετρίως τὸν φιλοσοφεῖν μὴ ἐπιστάμενον* (MPG. 78, 988).

[3] *Τὸ μὲν ἀδικηθέντα μὴ ἀμύνασθαι, θεῖον ἡγοῦμαι· τὸ δὲ ἀμύνασθαι μετρίως, νόμινον καὶ ἀνθρώπινον, τὸ δὲ ἀμετρίως παράνομον καὶ ἀλιτήριον, μᾶλλον δὲ διαβολικόν.* Isid. Pelus., Ep. lib. 5, ep. 232 (MPG. 78, 1473).

negativer Art, befassen sich hauptsächlich mit dem Verbot von Haß und Feindschaft, ohne jedoch die sittliche Würde und Schönheit der christlichen Sanftmut darüber zu vergessen.

Die erste und eigentliche Hauptsünde ist nach ihm die Ungeduld,[1] der Inbegriff der sittlichen Güte jedoch, wie auch bei Cyprian, die Geduld.[2]

Dem Feinde gegenüber ist schlechtes Wollen, Denken und Reden in gleicher Weise verboten;[3] umsomehr ist Haß und rachsüchtige Wiedervergeltung dem Christen untersagt.[4] Die Bosheit wird von Gott zwar immer gehaßt, am meisten aber dann, wenn sie, durch einen andern herausgefordert, in der Ausübung von Rache sich überlegen zeigt. Zwischen dem Herausforderer und dem Herausgeforderten besteht kein Unterschied, und es kommt hier die Aufeinanderfolge des Unrechtes nicht inbetracht.[5] Selbst Beleidigungen anzuhören und Übeltaten anzusehen, ist Sünde.[6]

Wie Tertullian und auch Cyprian aus der einen ethischen Tugend der Geduld das Verbot der Feindschaft in Gedanken, Worten und Werken entnehmen, so ist bei Laktanz die Billigkeit, aequitas, oberste Tugend;[7] ihrer negativen Seite nach spricht diese als „innocentia" ein unbedingtes, schonungsloses Urteil über jedwede Art von Zorn, Haß und Rachsucht.

Vor allem wird sich der gerechte Mann hüten, aus eigenem Verschulden einen Feind gegen sich zu erregen,[8] und wenn sich trotzdem solche in den Weg stellen, nicht Zorn und rachsüchtige Gesinnung gegen dieselben nähren[9] und nicht auf Wiedervergeltung des erlittenen Unrechtes denken; sie stellt ja den Beleidigten auf gleiche Stufe mit dem Feinde.[10] Ja, gegen Cicero[11] bezeichnet er

[1] Tertull., De patientia 5 (MPL. 1, 1256 s.).

[2] Tertull., De patient. bes. cap. 15, Cyprian., De patient. 16. 20 u. ö. (MPL. 4, 625 ss.).

[3] Tertull., Apolog. 36; De idol. 2 (MPL. 1, 459 s., 664).

[4] Apol. 37; De patient. 6 (MPL. 1, 462, 1260). Cfr. Cyprian., De patient. 16 (MPL. 4, 632).

[5] De patient. 10 (MPL. 1, 1264).

[6] De spect. 2, 27 (MPL. 1. 632. 658).

[7] Heinig M. E., Die Ethik des Laktantius (In. Diss., Grimma 1887), 43.

[8] Lact., Div. inst. 6, 18; cfr. 6, 10: „Deus praecepit, inimicitias per nos nunquam faciendas, semper esse delendas" (MPL. 6, 666).

[9] L. c. [10] L. c. [11] Cic., De off. 3, 19.

die Rache als etwas Tierisches[1] und rühmt es als vollkommene „Rechtschaffenheit", Unbilden nicht bloß nicht zuzufügen, sondern auch nicht zu erwidern.[2]

Den gleichen Gedanken aufgreifend ruft Ambrosius seinen Gläubigen zu: Erkennen wir es, daß ein vollkommener Mann durch Unrecht nicht bewegt wird, sich für erlittenen Schmerz zu rächen oder die Unbilden zu erwidern;[3] denn der wahren Gerechtigkeit widerstrebt es, List mit List, Betrug mit Betrug, Unrecht mit Unrecht zu vergelten, gleichviel ob einen Gerechten oder Ungerechten das erwiderte Unrecht trifft, ob es aus einer schadenfrohen Rachbegierde hervorgeht oder mehr sühnenden Charakter an sich tragen will.[4]

Keinem Menschen also, und wäre er auch unser schlimmster Feind, dürfen wir mit Unrecht begegnen;[5] dies ist auch der Grundgedanke, welcher der ganzen augustinischen Lehre über die Feindesliebe, wie sich uns noch näher zeigen wird, vorangeht. Wie ein Skorpion,[6] der das christliche Seelenleben vergiftet, sind Zorn, Rachsucht und Haß zu fliehen, und besonders auch der dem letzteren zugrunde liegende Neid.[7]

Hingegen muß der Christ den Beleidigungen seiner Feinde Sanftmut und Geduld[8] entgegenstellen. Wo Gott ist, ist auch diese Tugend, seine himmlische Pflegetochter; nach dem Beispiele Christi selbst soll dessen Jünger gegen seine Feinde die immer zum Verzeihen bereite Geduld üben,[9] mit Sanftmut die feindlichen Leidenschaften besiegen.[10] In der geduldigen, edelmütigen Duldung

---

[1] Lact., Div. inst. 6, 18, 26 (MPL. 6, 701).

[2] Lact., Ep. 65: Non tantum inferre iniuriam non oportet, sed ne illatam quidem vindicare, ut sit in nobis perfecta innocentia (MPL. 6, 1078).

[3] Ambros., De Ios. patriarch. 1, 3 (MPL. 14, 642).

[4] Ambros., Epist. class. 1, ep. 63 (MPL. 16, 1212), cfr. De off. 3, 9; 1, 28; cfr. De off. 1, 21, 48, 49 (MPL. 16, 162, 62, s. 50 s. 92, s.). Die dargelegten Grundsätze fanden sich auch an zahlreichen anderen, zur Exegese des Alten und Neuen Testamentes herangezogenen Stellen.

[5] Augustin., passim!

[6] Augustin., Sermo 315, 6 (MPL. 38, 1430).

[7] Petr. Chrysol., Sermo 4 (MPL. 52, 194), Valerian., Hom. 12, 7 (MPL. 52, 730).

[8] Tertull. u. Cyprian., De patientia (ll. cc.).

[9] Tertull., Ad uxor. 1, 15 (MPL. 1, 1272 s.).

[10] Tertull., De patient. 10 u. 11; cfr. Cyprian., De patient. 20 (MPL. 4, 635).

seines Feindes trägt der Christ die ihm vom Himmel gesandte Weisheit zur Schau,[1] wahre Gerechtigkeit offenbart sich in der auch dem böswilligen Beleidiger gewährten Verzeihung.[2]

Mit aufrichtigem Herzen muß dann diese Vergebung statthaben, ohne Vorwand, als verstelle sich der Feind bloß, um dieselbe zu erlangen.[3] Wenn Augustinus aber scheinbar der Tugend des Verzeihens dadurch eine Grenze zieht, daß er ihre Betätigung erst dann befiehlt, wenn der Feind um Verzeihung bittet,[4] so redet er hier lediglich von dem äußerlich zur Schau getragenen einzelnen Akte der Vergebung, der durch die Bitte bedingt ist. Die innere stets zum Verzeihen bereite Herzensgesinnung erleidet dadurch keinen Eintrag. Seine herrlichen Lehren gerade über diesen Punkt wurden schon eingehend bei Erklärung der Bergpredigt des Herrn gewürdigt.[5]

In der Verzeihung gegen alle, überall und für alles geübt,[6] soll sich, so können wir kurz die Lehre der lateinischen Väter über die Übung der passiven Feindesliebe zusammenfassen, die christliche Sanftmut und Geduld selbst krönen.

Aber so große Einmütigkeit bei den Väter auch darüber zu konstatieren ist, daß ein unversöhnlicher Sinn sich nicht mit einem christlichen Gemüt vertrage, so begegnen uns doch darüber verschiedene Lehren, wie Geduld und Verzeihung mit Widerstand und Selbstverteidigung gegen den Feind in Einklang zu bringen seien.

Tertullian[7] und ebenso Cyprian[8] erblickten das christliche Ideal in völliger Widerstandslosigkeit, wie sie namentlich im Todeskampfe der Märtyrer ihre größten Triumphe feierte.

---

[1] Lact., Div. inst. 6, 18 (MPL. 6, 698), cfr. Gregor. M., In evang. lib. 2, hom. 35, 8. 9 (MPL. 76, 1264).

[2] Ambros., Epist. class. 1, ep. 63, cfr. 103, De off. 3, 9 (MPL. 16, 1217. 162).

[3] Augustin., Sermo 56, 13, 17 (MPL. 38, 385).

[4] Augustin., Sermo 56, 13; Sermo (dub.) 386, 1, Enchir. ad Laur. 73 (MPL. 38, 385; 39, 1696; 40, 266).

[5] Cfr. Augustin., De sermone Domini in monte19, 58—66 (MPL. 34, 1259—1263). — Eine Erklärung der angedeuteten Schwierigkeit gibt mit Bezugnahme auf die augustinische Auslegung der Bergpredigt auch: Sylvius Fr., Comm. in S. th. 2, 2, q. 25, a. 8 ad 2 (Duaci 1628).

[6] Petr. Chrysol., Sermo 67; 68, cfr. Sermo 139 (MPL. 52. 392. 395. 573).

[7] De patient. 10 (MPL. 1, 1264 s.).

[8] De patient. 24 (MPL. 4, 638).

Nach Laktantius aber muß die „innocentia“ auch in solchen Fällen geübt werden, wo sie nach menschlicher Anschauung dem Selbsterhaltungstrieb weichen dürfte und eine Schonung des Feindes als Torheit erscheinen möchte. Er bekämpft hier die Philosophie des Karneades,[1] der die Selbsterhaltung auf Kosten anderer empfiehlt, und zeigt an Beispielen,[2] daß der Unschuldige in allen Fällen die Gerechtigkeit wahren muß: selbst auf die Gefahr der eigenen Schädigung hin muß er den Tod einer Schädigung des Nebenmenschen und Verletzung der Pflicht der innocentia vorziehen. Von einer Torheit kann hier deshalb keine Rede sein, weil das Meiden einer Sünde — und eine solche würde die Verletzung des andern sein — unmöglich Torheit sein kann;[3] hoch steht doch das himmlische Leben über dem irdischen.[4]

In schroffem, beabsichtigtem Gegensatz gegen Cicero verwirft sodann Ambrosius den Grundsatz, den Feinden könne man, dazu gereizt, Unrecht zufügen. Und er geht in der Verteidigung des Prinzipes der Widerstandslosigkeit gegen die Feinde so weit, daß er dem Christen verbietet, sogar gegen angreifende Räuber sein Leben zu verteidigen.[5]

Dieser buchstäblichen Fassung der Worte des Herrn in der Bergpredigt[6] setzte nun der heilige Augustinus in genialer Weise die geistige Interpretation entgegen. Mit dem Haß gegen den Feind, sagt er,[7] hört nicht die Zucht auf; denn auch der liebende Vater züchtigt seinen schlecht geratenen Sohn;[8] ebenso muß auch der Christ die Schuld des Feindes hassen, sie zu entfernen suchen, seine Natur aber lieben.[9] Die nähere Ausführung dieses für die ganze kommende Theologie bei Würdigung der Feindesliebe

---

[1] Lact., Div. inst. 5, 17 (MPL. 6, 602 s.).

[2] Div. inst. 5, 17 (MPL. 6, 603).

[3] Div. inst. 5, 18 (MPL. 6, 605 s.).

[4] L. c.

[5] Ambros., De off. 3, 4 (MPL. 16, 153).

[6] Matth. 5, 39—42. — Vgl. die bei dieser Stelle ausführlicher entwickelte Ansicht Augustinus' über das Prinzip des Widerstandes.

[7] Augustin., Sermo 56, 13 (MPL. 38, 385).

[8] L. c.

[9] Sermo 56, 10; De sermone Domini in monte 1, 15, 41; In Ioannem tract. 8, 4; Sermo (supposit.) 272, 4; 273, 3 (MPL. 38, 384; 34, 1250; 35, 2041 s.; 39, 2254; 2257).

bedeutungsvollen Gedankens gibt er dann namentlich in seiner Erklärung der Bergpredigt.[1] Auf das Beispiel Christi, der dem ihn schlagenden Kriegsknecht nicht die andere Wange darreichte, und die Handlungsweise des heiligen Paulus vor dem Hohenpriester und zu Philippi Bezug nehmend, sagt er: Die den Widerstand verpönenden Worte der Bergpredigt beziehen sich zunächst auf die Gesinnung des Herzens, nicht auf die äußere Tat; nicht wie man mit Händen und Füßen handeln solle, sondern was man in der Seele zu tun bereit sei, deute der Sinn dieser Worte an. Deshalb sei auch die ahndende Sühne gegen den Beleidiger und Feind nicht zu verdammen, wofern nur ihr treibendes Motiv nicht Haß, sondern die auf einen besseren Zweck sinnende Liebe sei, die freilich immer lieber Unrecht leidet als Unrecht tut.

„Tadle deinen fehlenden Mitbruder als Richter, verzeihe ihm als Bruder", lautet daher die Anweisung des heiligen Petrus Chrysologus;[2] Gregor der Große sodann äußert sich dahin, daß wir uns sogar über das Unglück der Feinde freuen dürfen, nicht zwar über das Unglück als solches, sondern über das Glück vieler, das verdientermaßen aus dem Untergang eines Feindes ersteht.[3]

So war durch die Lehre des heiligen Augustinus ein großer Fortschritt in der Begründung, beziehungsweise Bestimmung und Begrenzung der Pflichten der passiven Feindesliebe erzielt; seine Lehre hat der Folgezeit, besonders auch der Scholastik, die rechte Bahn gewiesen.

§ 24. Die Pflichten der aktiven Feindesliebe. Pflicht und Rat.

1. Die in positiver Offenbarung des Neuen Testamentes verkündete unbegrenzte, werktätige Liebe zum Feinde ist eine rein christliche Tugend. Mit besonderem Nachdruck heben darum namentlich die christlichen Apologeten diesen ihren Charakter hervor. Schon in der Zwölfapostellehre[4] finden wir das christliche Gebot unbegrenzten Wohlwollens und lebendiger Liebe, die sich nach dem Verfasser außer in den vom Herrn nahe gelegten Pflichten noch im

---

[1] De sermone Domini in monte 19, 58—66 (l. c.).
[2] Petr. Chrysol., Sermo 139 (MPL. 52, 573).
[3] Gregor. M., Moral. lib. 22, 11, 23. 24 (MPL. 76, 226 s.).
[4] Doctr. XII apost. 1, 2 s.

Fasten für den böswilligen Übeltäter äußern soll, mit echt christlicher Wärme empfohlen; den Barnabasbrief[1] schmückt das herrliche Wort, den Nächsten mehr zu lieben wie die eigene Seele. Wenn wir weiter die Aufforderung des heiligen Ignatius von Antiochien lesen, für alle Menschen, auch die Feinde zu beten,[2] und den Abschiedsgruß des heiligen Polykarp,[3] für alle Heiligen, alle persönlichen Feinde und die Feinde des Kreuzes Gott zu bitten, und den Todesgang dieser Männer betrachten, in den die Wut ihrer Feinde sie geschickt —, dann können wir es vollkommen würdigen, wenn Justinus die Feindesliebe erst mit Christus geboren werden läßt[4] und auch dem Juden Tryphon gegenüber das Christliche der Feindesliebe mit Emphase vorführt.[5] Athenagoras aber läßt die Christen in der göttlichen Lehre der Liebe zum Feind „aufgenährt" werden; sie bildet ein wahres Lebenselement für jeden, auch den ungebildeten Gläubigen;[6] nach Theophil lehrt das Evangelium die Christen, allen ohne Ausnahme zu geben, niemandem etwas zu schulden als Liebe.[7] Mit heiligen, von christlicher Begeisterung getragenen Worten schildert der Brief an Diognet das innig-herzliche Liebesleben der ersten Christen gegenüber den Heiden, wenn er schreibt: „Sie lieben alle und werden von allen verfolgt, sie werden gelästert und segnen dafür, man mißhandelt sie, sie ehren ihre Übeltäter; sie spenden Wohltaten und werden als Frevler bestraft, zu Tode gemartert frohlocken sie, wie zu neuem Leben erstanden, sie werden von den Juden bekriegt und den Heiden verfolgt, und den Grund der Feindschaft vermögen die Hasser nicht zu sagen...[8] Was die Seele im Leib, das sind die Christen in der Welt; es haßt das Fleisch die Seele, die Welt die Christen. Die Seele aber liebt das hassende Fleisch und die Glieder, es lieben die Christen ihre Hasser."[9]

---

[1] Barnab. ep. 19, 5.

[2] Ignat., Ad. Eph. 10, 1, cfr. 2.

[3] Polycarp., Ad. Phil. 12, 3.

[4] Iustin., Apol. 1, 14, cfr. 15. 16 (MPG. 6, 348, 349).

[5] Iustin., Dial. c. Tryph. Iud. 85, cfr. 133, 96 (MPG. 6, 677 s., 785, 703).

[6] Athenag., Leg. pro Christ. 11. 12 (MPG. 6, 912. 913).

[7] Theophil., Ad Autol. 3, 14; cfr. Irenaeus, Adv. haeres. 4, 13, 3 (MPG. 6, 1140 s.; 7, 1008 s.).

[8] Ep. ad Diogn. 5, 11. 15 ss.

[9] Ep. ad Diogn. 6, 1. 5. 6.

Clemens von Alexandrien heißt den wahren Gnostiker sodann nicht bloß lieber Unrecht leiden, als Unrecht tun,[1] sondern sein ganzes Leben lang gegen jedermann Güte üben, mag er auch zeitlebens nur Anfeindungen und Beleidigungen erfahren. In Wort und Werk scheint über alle Feinde die Sonne seiner Milde; nur die Vortrefflichkeit der menschlichen Natur, die ihm auch durch das Dunkel der Schuld noch entgegenschimmert, hat er vor Augen;[2] durch freundliche äußere Hilfeleistung sucht er die Feindschaft zu beheben.

Ohne Rücksicht auf die Person des Feindes oder den Grad der Feindschaft[3] will der Christ nach dem Befehl seines Meisters mit Sanftmut und Menschenfreundlichkeit gegen den Feind das Böse durch das Gute besiegen;[4] er erkennt es als den höchsten Grad der Tugend, nicht bloß die Freunde zu lieben, sondern auch die Feinde, durch aufrichtige, christliche Nächstenliebe Freunde aus ihnen zu machen.[5]

Daß aber diese heilige Feindesliebe des Christen keine charakterlose Schwäche, sondern eine Liebe der höchsten sittlichen Tat ist, geht aus der ganzen soeben durchgegangenen Lehre der griechischen Väter hervor: Endziel der Liebe ist immer die Besserung, sittliche Umwandlung und Wiedergewinnung der Feinde für Gott. Darum darf die Liebe zum Feind auch Strafe und Ahndung der Fehler nicht außeracht lassen; die vorhin behandelte Lehre der Väter über das Prinzip des Widerstands hat dies schon gezeigt. —

Aber eine andere Frage von hoher Bedeutung und Tragweite für das christliche Leben taucht nun auf: Ist die Erfüllung des Gebotes aktiver christlicher Feindesliebe, wie es die Bergpredigt verkündigt, immer und in jedem Falle von streng verpflichtender

[1] Clem. Alex., Strom. 7, 13. 14 (MPG. 9, 512, 517 ss.).

[2] Clem. Alex., Strom. 4, 13. 14 (MPG. 8, 1300 s.).

[3] Basil., Reg. brev. 231 (MPG. 31, 1236).

[4] Gregor. Theol., Orat. c. Iul. 2, 37, cfr. Basil., Reg. brev. 226, Chrysost., In Gen. 32, hom. 58, 5, De David. et Saul. hom. 1. 2. 3, Isid. Pelus., Ep. lib. 5, ep. 280, cfr. 4, 11 (MPG. 35, 712 s.; 31, 1233; 54, 512; 54, 675 ss.; 78, 1500. 1057. 1060).

[5] Chrysost., In Gen. 32, hom. 58, 5, cfr. In Matth. hom. 61, 5 (l. c.). Die von Chrysostomus (In Matth. hom. 18, 4) erwähnten neun Stufen der christlichen Nächsten- und Feindesliebe wurden bei Entwicklung der neutestamentlichen Lehre aufgeführt.

Art? Sind mit absoluter Heilsnotwendigkeit die einzelnen Vorschriften desselben zu beobachten, — oder kennt die christliche Liebe auch einen Unterschied in ihren Äußerungen gegen den Nebenmenschen? Es ist das Problem von Pflicht und Rat, welches der Lösung harrt.

Im allgemeinen beschränken sich die griechischen Väter darauf, die sittliche Größe und Schönheit der christlichen Feindesliebe zu preisen und zu ihrer Übung aufzumuntern; eine Begründung pflichtmäßig-notwendiger und bloß vollkommen-geratener Erfüllung des Gebotes liegt ihnen im allgemeinen ferne. Jedoch findet sich auch in der griechischen Väterlehre schon die eingehender von den lateinischen Vätern und spekulativ ausführlich von der Scholastik getroffene Unterscheidung zwischen Pflicht und Rat in der Beobachtung des Gebotes der Feindesliebe angedeutet.

Graduell unterscheidet Gregor von Nazianz die Liebe zum Feind von der zu unseren Angehörigen, da er mahnt, gegen alle gütig zu sein, wenn möglich, vor allem aber gegen die Nahestehenden.[1] Basilius aber charakterisiert die Pflicht, die Feinde zu lieben, in vortrefflicher Weise, wenn er auf die Frage nach der Art und Weise dieser Liebe Pflichten gegen die Seele des Feindes aufstellt, die namentlich als Warnung und Zurechtweisung seine Besserung bezwecken, — und Pflichten gegen seinen Leib, welche besonders die Spendung von Wohltaten erheischen, sobald er an den notwendigen Lebensmitteln Mangel hat. Damit dringt er auf die notwendig immer vorhandene innere Gesinnung[2] der Liebe, gewährt jedoch in der äußeren Betätigung derselben über das Pflichtmäßige hinaus der christlichen Vollkommenheit freien Spielraum. Die gleiche Idee spricht, wenn auch nicht offen und klar, Isidor von Pelusium in seinen Briefen aus; er sagt: Dem Freunde Gutes erweisen, sei gut, besser: allen Hilfsbedürftigen beispringen, das Beste aber: auch den Feinden Gutes erweisen. Denn das erste tun auch die Zöllner und Heiden, das zweite die, welche dem göttlichen Gebot gehorchen,

---

[1] Gregor. Theol., Poem. Mor. 33, 200—204 (MPG. 37, 942 s.).

[2] Basil., Regul. brev. tract. 176: „*Ἐπειδὴ δὲ ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνέστηκεν ὁ ἄνθρωπος, κατὰ μὲν τὴν ψυχὴν ἀγαπήσωμεν τοὺς τοιούτους, ἐλέγχοντες αὐτοὺς καὶ νουθετοῦντες, καὶ παντὶ τρόπῳ εἰς ἐπιστροφὴν ἐνάγοντες· κατὰ δὲ τὸ σῶμα εὐεργετοῦντες αὐτούς, ἐπιδεομένους τῶν πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων. Ὅτι δὲ ἡ ἀγάπη ἐν διαθέσει ἐστί, παντὶ δῆλον.*“ (MPG. 31, 1200.)

das letzte aber jene, welche einen des Himmels würdigen Lebenswandel führen. Während das erste vernünftigerweise gefordert, das zweite menschenfreundlich, ist die Erhabenheit werktätiger Feindesliebe durch Worte nicht wiederzugeben.[1] Und wehmütig gesteht der Heilige, daß er sich zu dieser sittlichen Höhe christlicher Vollkommenheit: aus reinstem Herzen, ohne den leisesten Schatten von Egoismus, den Fluch böswilliger Feinde mit dankendem Segen zu erwidern, nicht erheben könne.[2]

Wenn also auch nicht oft und ausführlich, so doch bestimmt finden wir bei den griechischen Vätern schon eine Unterscheidung zwischen streng befohlener und bloß angeratener Übung der werktätigen christlichen Feindesliebe; die gleiche Tatsache wird uns auch bei den lateinischen Vätern aufstoßen.

2. Eine unendlich weite, entzückende Perspektive für unser geistiges Auge eröffnet sich hier, wenn wir auf die Empfehlung der von Christus gelehrten aktiven Feindesliebe schauen. Man möchte fast sagen, manche Väter, wie besonders der heilige Augustinus, überbieten sich geradezu selbst, das Lob dieser christlichen Tugend zu singen. Nur wenige Linien aus dem herrlichen Bilde seien festgehalten!

In seinen Schriften preist Tertullian mit rhetorisch-feurigen Worten den einzigartigen Charakter der christlichen Feindesliebe. „Denn die Freunde zu lieben, ruft er aus, ist allen Menschen eigen, den Christen allein aber, auch den Feinden wohlzuwollen."[3] „Da wir auch die Feinde lieben, so gibt es bei den Christen überhaupt keinen Haß."[4]

Ein Hauptgebot der Geduld ist es, die Feinde zu lieben und jene, welche fluchen, zu segnen,[5] allen Gefallenen, auch den Feinden,

---

[1] Isid. Pelus., Ep. lib. 5, ep. 137: *„Καλὸν μὲν τὸ τοὺς φίλους ποιεῖν εὖ· κάλλιον δὲ τὸ καὶ πάντας τοὺς δεομένους· τὸ δὲ καὶ τοὺς ἐχθροὺς κάλλιστον· τὸ μὲν γὰρ καὶ τελῶναι καὶ ἐθνικοὶ ἀνύουσιν, τὸ δὲ οἱ τῷ θείῳ πειθόμενοι νόμῳ, τὸ δὲ οἱ οὐρανῷ πρέπουσαν πολιτείαν πολιτευόμενοι" κ. τ. λ.* (MPG. 78, 1405.)

[2] Isid. Pelus., Ep. lib. 5, ep. 398 (MPG. 78, 1564 s.).

[3] Tertull., Ad Scap. 1 (MPL. 1, 698).

[4] Apolog. 37. Cfr. Ad Scap. 2 (MPL. 1, 461; 699).

[5] De pat. 6. 8, De spect. 16, cfr. Cyprian., De bono patient. 16 (MPL. 1, 1260. 1262; 649; 4, 632).

Hilfe zu bringen,[1] allen Feinden wie geliebten Brüdern zu begegnen, wenn sie auch von Natur aus schlechte Brüder sind.[2] „Um aber die Güte vollzumachen,“[3] müssen Christi Jünger auch für ihre Feinde beten. Darin besteht die ihnen eigene vollkommene, der Welt unbekannte, heroische Tugend.[4]

Mit den eindringlichsten Worten rühmt unser Kirchenschriftsteller so besonders das Gebet für die Feinde als die Krone der christlichen Tugend. Er gibt damit nur einem in die Geburtszeit des Christentums hinaufreichenden, echt christlichen Gedanken Ausdruck. Dem in der Bergpredigt ergangenen Befehl des Gebetes für die Feinde entsprach die kirchliche Disziplin bald praktisch dadurch, daß sie demselben in den vom Völkerapostel[5] aufgetragenen öffentlichen Gebeten eine Stelle einräumte. So begegnet dasselbe schon in der Oratio fidelium des römischen Papstes Clemens;[6] auch die apostolischen Konstitutionen[7] enthalten dasselbe. Bei den Vätern aber, speziell bei den lateinischen, bildet gerade die Empfehlung des Gebetes für die Feinde einen Hauptbestandteil ihrer Lehren über die Feindesliebe. Die positive Bedeutung der beneficentia des Laktanz, der Gerechtigkeit dem Nächsten gegenüber, soweit sie ihm Recht schafft, erscheint gerade auch deutlich in der Erwiderung des Fluches mit Segen[8] und in der Fürbitte für den persönlichen Feind.[9]

Der heilige Ambrosius zeigt in dem Gebet für die Feinde die Endstufe der psychologischen Entwicklung der Liebe zu denselben, wenn er sagt: Der Gerechte schweigt gegen die ihn Mißhandelnden und betet. Weiter vorgeschritten segnet er in Worten seine Beleidiger, bis er sich endlich jene tief innerliche, in Gott versunkene,

---

[1] Tertull., De praescr. haer. 42 (MPL. 2, 57).

[2] Apolog. 39 (MPL. 1, 471).

[3] Apolog. 31: „Ad redundantiam benignitatis“; cfr. Apolog. 45, De orat. 3 (MPL. 1, 446. 499. 1157).

[4] Ad Scap. 1 (l. c.).

[5] 1. Tim. 2, 1—4.

[6] Ep. 1. ad Cor. c. 59—61.

[7] Constit. apost. 8, 10. — Ihrer Substanz nach liegen diese apostolischen öffentlichen Gebete noch vor in den Preces feriales des Breviers und in den Gebeten der Karfreitagsliturgie, vgl. Bäumer S., Geschichte des Breviers (Freiburg 1895), 602 ff.

[8] Div. inst. 6, 18 (MPL. 6, 698 s.).

[9] Ep. 65, cfr. Div. inst. 6, 18 (MPL. 6, 1078 s.).

wohlwollende Gesinnung gegen den böswilligen Gegner aneignet, die in fürbittendem Gebet ihre edelste Gestalt gewinnt.[1] Glücklich, ruft er aus, wer die Flüche nicht spürt, wen Verwünschungen nicht aufregen; das ist aber nur bei dem der Fall, der den Fluch durch das Geschenk des göttlichen Segens ausschließt,[2] der den vollkommensten und mächtigsten Entschluß gefaßt, nach dem Beispiel seines Meisters fürbittend für seine Feinde vor Gott einzutreten.[3] Zu unablässigem Gebet für die Feinde fordert dann besonders der heilige Augustinus auf, „damit ihre Bosheit sterbe und sie selbst dadurch leben".[4]

Eine tatkräftige, energische Liebe ist die christliche Feindesliebe, wie aus diesem bei Augustinus und auch bei den anderen Vätern immer wiederkehrenden Grundsatz erhellt. Sie will immer nur das Beste des Feindes und scheut deshalb auch vor Warnung und Strafe nicht zurück, „damit nicht die Natur wegen des Lasters verdammt, noch wegen der Natur das Laster geliebt wird".[5]

Aber solange es nur irgendwie ohne Verletzung höherer Rücksichten möglich ist, sucht der Christ durch das Gute das Böse zu überwinden, er läßt keine Gelegenheit vorübergehen, um auch dem Feinde irgend ein Werk der Barmherzigkeit zu spenden[6] und Gnade für erlittenes Unrecht auszuteilen,[7] mit anderen Worten: die Unbilden und Beleidigungen in heroischem Sinne mit Wohltaten zu erwidern, damit der Feind, vom heiligen Feuer der Liebe durchglüht, aufhöre, fernerhin böswillig-feindselige Gesinnung zu hegen.[8]

Unendlich weit und erhaben[9] ist also das Gebot der werktätigen christlichen Feindesliebe; dasselbe aber allseits in vollkommener Weise zu erfüllen, das ist Sache höchster christlicher Vollkommenheit, kann nicht streng verpflichtende Norm für jeden einzelnen der Jünger Christi sein.

---

[1] Ambros., Enarr. in ps. 38, 2 (MPL. 14, 1043).
[2] Expos. in ps. 118, 42, 14 (MPL. 15, 1272).
[3] Expos. in ps. 118, 53, 23 (MPL. 15, 1288 s.).
[4] Augustin., Serm. 56, 10; Sermo 315, 5, 8; cfr. 15, 7, 7, Sermo (dub.) 386, 1; 271, 4 [supposit.] (MPL. 38, 384. 1430. 119; 39, 1695 s.; 39, 2251).
[5] Augustin., De civ. Dei 14, 6 (MPL. 41, 409).
[6] Lact., Div. inst. 6, 18 (MPL. 6, 699).
[7] Ambros., Expos. in ps. 118, 108, 28 (MPL. 15, 1402).
[8] Hieronym., Adv. Pelagian. lib. 1 (MPL. 23, 524 s.).
[9] Ambros., In ps. 118, 96 (MPL. 15, 1377 s.).

Vor allem verlangt der Herr nicht, wie Hieronymus[1] ausführt, jenes tiefinnerliche natürliche Wohlwollen, das, durch die Bande des Blutes bedingt, uns zu den nächsten Angehörigen und Blutsverwandten hinzieht; es ist dies eben auch unmöglich, da aus den in der Person des Feindes nicht gegebenen Ursachen die Wirkung der eigentlichen Freundesliebe nicht erstehen kann. Wie aber die schon aus natürlichen Motiven mächtig emporsprossende Liebe zu den nächsten Angehörigen durch christliche Rücksichten veredelt wird, so kann die ganz selbstlose, von Christus aufgetragene Feindesliebe nur durch die von ihm gebotenen übernatürlichen Beweggründe sich gestalten. Die wahre Liebe besteht nach dem heiligen Gregor darin, daß man den Freund in Gott, den Feind aber wegen Gott liebt.[2]

Diese aus der Gottesliebe fließende Nächstenliebe aber ist, wie wiederum der heilige Augustinus in tiefer Weise entwickelt,[3] ihrem Wesen nach vor allem und zunächst innere Herzensgesinnung, die dem Feinde immer Gutes will und wünscht, und zwar übernatürlich Gutes. Die nach außen in schrankenloser Wiedervergeltung des Bösen mit Gutem, in Segnung und ausdrücklichem Gebet für die Verfolger sich offenbarende, heilig-lebendige Liebe aber ist zwar das erstrebenswerte Ideal für jeden Jünger Christi —, dessen Erreichen aber nur Sache der „vollkommenen" Söhne Gottes.[4] „Bete daher", rät der heilige Ambrosius,[5] „wenn du schwach bist, für dich, bist du aber stark, dann auch für deine Feinde."

Freilich muß diese aufrichtige Feindesliebe im Herzen ihrer Natur nach auch im Werke nach außen sich manifestieren.[6] Wenn Unglück den Feind bedrängt[7] oder er in bitterer Not darbt, dann muß der Christ auch seinen Feind tatkräftig unterstützen.[8]

---

[1] Hieronym., Adv. Pelag. lib. 1 (MPL. 23, 524 s.).

[2] „Charitas autem vera est, cum et in Deo diligitur amicus et propter Deum diligitur inimicus." Gregor. M., In Evang. lib. 2, hom. 38, 11, cfr. lib. 2, hom. 9, 6 (MPL. 76, 1288 s., 1108 s.).

[3] Mit Bezugnahme auf Augustin., De sermone Domini in monte 1, 19, 58. 59. 61. an unserer Stelle bes. zu vgl.: In ep. Ioan. ad Parth. tract. 8, 4 (MPL. 34, 1259 ss.; 35, 2041—2043).

[4] Enchirid. ad Laur. 73 (MPL. 40, 266).

[5] Ambros., In ps. 38, 11 Enarr (MPL. 14, 1044).

[6] Valerian., Hom. 13, 5 (MPL. 52, 733). [7] L. c.

[8] Gregor. M., Epist. lib. 1, ind. 9, ep. 45: „Ipsos etiam, quos nobis contrarios patimur, cum opportunitas postulet, in conferendis sub-

Die erste Stufe und das Fundament der aktiven Feindesliebe ist also, dies erhellt aus der einschlägigen Lehre der lateinischen Väter, die innere, dem Wohlergehen des Feindes stets zugewandte Herzensliebe. Aber diese innere Liebe muß sich auch nach außen hin auswirken in Hinsicht auf das ihr vorschwebende göttlich-vollkommene, nie erreichbare Vorbild des Gottmenschen: pflichtmäßig bringt sie dem Feinde Hilfe in bitterer Lebensnot, im übrigen aber ist der christlichen „Vollkommenheit" ein weites, unendliches Gebiet zur Liebesbetätigung gegen den persönlichen Feind eröffnet.[1]

b. Die natürlich-philosophische und übernatürlich-theologische Begründung der Feindesliebe.

§ 25. Die natürlichen Motive. Einfluß der Stoa.

1. Ein von den Vertretern der Stoa, namentlich von Seneka und Antonin, zur Verwerfung von Feindschaft und Zwietracht und zur Verdammung der Rache sehr gerne in Anwendung gebrachtes Motiv ist die Betrachtung der Schändlichkeit des Zornes und überhaupt jeder rachbegierigen Leidenschaft. Auch bei den Vätern treffen wir dasselbe sehr häufig. Nun ist man zwar nicht berechtigt, die Erwähnung desselben immer auf stoische Einflüsse zurückzuführen; wo aber andere, unverkennbar stoische Elemente nebenherlaufen, darf auch hier sicher auf die antik-ethische Grundlage Bezug genommen werden.

Schon der Hirte des Hermas bezeichnet den Zorn als den schlimmsten Geist, dessen Abscheulichkeit uns abstoßen soll;[2] denn er macht den Menschen zum Tier.[3] „Einem Kamele, das erlittene Unbilden nicht vergißt und bei Gelegenheit sich für dieselben zu rächen sucht, sagt Basilius, gleicht ein rachsüchtiger, feindseliger Mensch."[4]

---

sidiis necessitatum carnalium diligamus;" cfr. Valerian., Hom. 12, 4: „. . Inimico in necessitate subvenire." (MPL. 77, 508; 52, 729.)

[1] Diese Gesichtspunkte sind schön zusammengestellt bei: Valerian., Hom. 13, 5 (MPL. 52, 733).

[2] Past. Herm., Mand. 5, 2, cfr. 8.

[3] Athanas., Vita s. Synclet. (spuria), 63, Basil., Hom. in irat. 1. 2 s., Chrysost., In. Gen. 1, hom. 4, 8 (MPG. 28, 1524, 32, 356 s.; 53, 47).

[4] Basil., In Hexaem. hom. 8 (MPG. 29, 165).

Besonders trübt Zorn und Feindschaft die wahre Erkenntnis. „Gleichwie die Erde für die Taumel-Kranken nicht feststeht und die Perspektive aus weiter Ferne sich verengert", führt Gregor von Nazianz aus,[1] „so gestattet auch der Haß keinen objektiven Geistesblick mehr."

Gerade Gregor schildert in einer sehr an Seneka erinnernden Weise die abschreckenden physischen und psychischen Wirkungen des Zornes und der Feindschaft;[2] damit verbindet er, wie auch Chrysostomus,[3] die Mahnung, einerseits vor Feindschaft sich ängstlich zu hüten, nicht selbst mit Zorn und Haß in ewige Unruhe sich zu stürzen, anderseits aber den Feind wie einen Kranken, einen Rasenden und Trunkenen zu bemitleiden, oder vor ihm wie vor einem wütenden Hund und einem „rachsüchtigen Kamel" zu fliehen, seine Schmähungen wie Hurengeschrei zu verachten.[4]

Reden diese Sätze offenkundig die Sprache eines Seneka, Epiktet und Antonin, so klingt dieselbe noch deutlicher an unser Ohr, wenn besonders Chrysostomus „die „Unverletzlichkeit" des stoischen Weisen in christlichem Gewand schildert. „Niemand kann uns verletzen als wir uns selbst", da ja unverdienterweise leiden gerade das größte Verdienst bringt; diesen Gedanken führt er in seiner 14. Homilie in die Apostelgeschichte des näheren aus;[5] die klassische Belegstelle für die im christlichen Geiste ausgestaltete stoische *ἀταραξία* und *ἀπάθεια* enthält die 79. Homilie über das Matthäusevangelium.[6] „Es kommt ein schlechter Mensch", sagt er, „und fügt dem christlichen Weisen Schaden zu. Was tut dies, da dieser Schätze für nichts achtet? Er mordet seine Kinder, erwürgt seine Gattin. Was berührt dies den Weisen, der gelernt, über die Entschlafenen nicht zu trauern?[7] Wie sollte er wegen Schläge, Kerkerhaft, Schmähung und Verleumdung Schmerz empfinden, da er sich an den vom Apostel versprochenen Lohn erinnert?"[8]

[1] Gregor. Theol., Or. 22, de Pace 2, 6 (MPG. 35, 1137).
[2] Gregor. Theol., Poem. Mor. 25: Adv. ir. (MPG. 37, 813 ss.). Seneca, De ira 1, 1; 2, 35; 3, 5, et passim!
[3] Chrysost., Ad pop. Antioch. hom. 20, 2. 3. (l. c.).
[4] Gregor. Theol. l. c., bes. 70—170, dann 470—525 (l. c.).
[5] Chrysost., In Acta ap. hom. 14, 5 (MPG. 60, 119 s.).
[6] In Matth. hom. 79, 5, cfr. In Matth. hom. 61, 5 (MPG. 58, 723 s., 594 s.).
[7] 1. Thess. 4, 13.
[8] 2. Kor. 4, 16, Röm. 5, 3.

In dieser Weise begründet er die Unverletzlichkeit des christlichen Weisen in der erwähnten Homilie noch weiter; aber die von ihm vertretene Apathie ist nicht die aus dem Pantheismus entsprossene stolze Selbstvergöttlichung der Stoa, sondern die gottvertrauende, über die irdische Vergänglichkeit in eine selige Zukunft blickende *ἀπάθεια* im Lichte des Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaubens.

Freilich ist bei Chrysostomus der stoische Standpunkt noch nicht völlig überwunden. Wenn er auch bei Erwähnung der Früchte der Geduld die Verzeihung der Sünden an erster Stelle nennt, so hebt er doch dann auch die völlige „Zornlosigkeit", das höchste Gut, noch eigens hervor.[1]

Ist so der christliche Weise durch seine Geduld unverletzlich und unbesieglich,[2] so können ihm auch die ärgsten Feinde nur nützen, während sie selbst aus ihren Anfeindungen nur Schaden erleiden. Besser erfahren wir die Wahrheit von offenen Feinden als schmeichelnden Freunden,[3] erhalten aber auch die Verzeihung unserer Sünden, erringen Ausdauer und Geduld, Güte und Menschenfreundlichkeit und die Fähigkeit, von Zorn gänzlich uns frei zu halten.[4] Außerdem aber mangelt schließlich nicht Ruhm und Ehre, besonders aber auch bei den Feinden selbst,[5] und wären sie auch Teufel.

Während so der Geduldige für sich durch Ertragung der feindlichen Unbilden gewinnt, straft sich der Rachsüchtige in seinem Handeln nur selbst; vergebens sucht er seine Leidenschaften zu befriedigen[6] und kann gleich einem Rasenden nie Ruhe genießen. Wenn auch die Hölle nicht drohte, sagt Chrysostomus, so müßte schon der abschreckende Anblick dieser immerwährenden Pein zum Verzeihen auffordern,[7] nicht minder Klugheitsrücksicht, da es ja nicht

[1] Chrysost., In Matth. hom. 61, 5 (l. c.).

[2] Chrysost., In Rom. (12, 20) hom. 22, 3; Isid. Pelus. 4, 196; 2, 147 (MPG. 60, 614; 78, 1284 s., 601).

[3] Gregor. Theol., Ep. 135, Adv. iram 25, Chrysost., De David. et Saul. hom. 3, 3; cfr.: In Rom. hom. 3, 4 (MPG. 37, 229 s., 813 ss., 54, 700; 60, 416).

[4] Chrysost., In Matth. hom. 61, 5 (l. c.).

[5] Chrysost. l. c.; Isid. Pelus. 3, 7; 4, 196; 1, 11; Chrysost., De Christi prec. c. Anom. 10. 8 (ll. cc.).

[6] Basil., Contra ir. 5 (MPG. 31, 359).

[7] Chrysost., Ad pop. Antioch. hom. 20, 2. 3 (l. c.).

bloß bei Gott, sondern auch bei den Menschen sehr gefährlich ist, viele Feinde zu haben.[1]

Aber, diese Frage ist nicht abzuweisen, wird durch eine solche egoistisch-utilitaristische Empfehlung der Feindesliebe, wie wir sie im Vorhergehenden von den griechischen Vätern gehört, der heilige Charakter dieser Tugend edelster Selbstverleugnung nicht verdunkelt? Fast schiene es so. Aber es ist nicht zu übersehen, daß die Väter diesen Motiven selbst nur untergeordnete Bedeutung beimessen; dies läßt sich schon aus dem Umstand abnehmen, daß zugleich in Verbindung mit ihnen meist auch übernatürliche Rücksichten geltend gemacht werden. Chrysostomus sagt es selbst, daß er die egoistischen Beweggründe nur deshalb anführe, um die Herzen zu gewinnen und sie allmählich für Höheres empfänglich und geneigt zu machen,[2] und Theodoret gibt die gleiche Erklärung.[3]

So reihen sie denn auch gar manche andere herrliche Motive rein natürlicher Art zur Übung der Feindesliebe an, indem sie namentlich die Natürlichkeit und Naturgemäßheit derselben beleuchten. Ausgehend von jenem obersten Satz, der jedem ins Herz geschrieben:[4] „Was du nicht willst, das tue auch einem anderen nicht,"[5] mahnen die apostolischen Konstitutionen, nicht die Naturen, sondern die Gesinnungen der schlechten Menschen zu fliehen[6] und sich nicht an einem naturverwandten Menschen zu vergreifen. Lieben müssen wir vielmehr den Feind als das Geschöpf und Ebenbild Gottes,[7] wenn wir auch die Sünde hassen, wodurch er seine Natur schmäht.[8] Selbst die wilden Tiere lieben ja ihre Wohltäter; solche sind aber auch unsere Feinde,[9] da sie uns zur Seligkeit verhelfen. Im Hinblick

[1] Chrysost., De Christi Prec. contra Anom. 10, 8 (l. c.).

[2] Chrysost., In Phil. 4, hom. 14, 3, cfr. De virg. 49 (MPG. 62, 288; 48, 571 s.).

[3] Theodoret., Interpret. ep. ad Rom. 12, 20. Cfr. Isid. Pelus. 4, 11; Ioann. Damasc., In ep. ad Rom. 12, 20 (MPG. 82, 192 s.; 78, 1057; 95, 544).

[4] Constit. apost. 1, 1. [5] Tob. 4, 16.

[6] Const. apost. 7, 2.

[7] Clem. Alex., Strom. 7, 12 (MPG. 9, 496).

[8] Strom. 4, 13 (MPG. 8, 1300).

[9] Basil., Reg. brev. tr. 176: *Καὶ ἐν τῇ φύσει κατηνεγκασμένως ἀποκεῖσθαι ἐφανέρωσεν. Εὐεργέτας μὲν καὶ τὰ θηρία φυσικῶς ἀγαπᾷ. Τί δὲ τοσοῦτον εὐεργετεῖ ὁ φίλος, ὅσον οἱ ἐχθροί; Προξενοῦντες ἡμῖν τὸν μακαρισμὸν τοῦ Κυρίου:* Matth. 5, 11. 12 (MPG. 31, 1200).

auf ein übernatürliches Ziel muß man aus natürlicher Dankbarkeit den Feind lieben, der uns dazu Hilfe leistet. Sehen wir aber auf unsere eigene Natur, so wird der Gedanke, daß das Leben nichtig und die menschlichen Urteile schwankend[1] sind und wir selbst bald in Staub und Asche zersinken, von Haß und Rachsucht zurückhalten.[2]

Endlich verweisen die griechischen Väter auch gerne auf die Beispiele von Sanftmut und Geduld hellenischer Weiser;[3] Isidor von Pelusium hebt trefflich hervor, daß hervorragende Männer „nach dem ihnen eingepflanzten Gesetz lebend"[4] Geduld und Sanftmut gegenüber tätlichen feindlichen Beleidigungen übten.

In ausführlicher Weise haben also die griechischen Väter den natürlichen Beweggründen der Feindesliebe ihr Augenmerk zugewendet. Der mächtige, überall wahrnehmbare Einfluß des Stoizismus würde zu einer eingehenderen Untersuchung in diesem Punkte einladen, wäre sie nicht durch den Rahmen dieser Arbeit ausgeschlossen.

2. Bei den lateinischen Vätern machte die Stoa nicht so allgemein, wenn auch immerhin bedeutend, ihren Einfluß geltend, wie bei ihnen auch die Würdigung der natürlichen Grundlage der Feindesliebe in keinem so weiten Umkreis erscheint.

Zunächst hat Ambrosius mit hervorragend stoischen Motiven die Liebe zum Feind und Beleidiger begründet. Stoisches Selbstgefühl spricht aus seinem Rat, auf Schmähungen der Feinde nicht zu antworten, sondern denselben gegenüber zu schweigen, mit vornehmer Gelassenheit sie noch mehr in Aufregung zu versetzen und dadurch auch in den Augen der Mitwelt als überwunden hinzustellen.[5] Den Beleidigungen eines Sklaven gegenüber aber steht der „vollkommene" Mann zu erhaben da, als daß sie ihn zu Rache

---

[1] Gregor. Theol., Poem. Mor.: Adv. ir. 25 (l. c.).

[2] Basil., Contra ir. 3; cfr. Sim. Metaphr. 17 (l. c.).

[3] Basil., De leg. libr. gent. 4. 5; Gregor. Theol., Poem. Mor.: Adv. ir. 25; Chrysost., In Acta hom. 14, 4; Isid. Pelus. 1, 11 (MPG. 31, 576 s., 37, 813 ss.; 60, 119; 78, 185).

[4] Isid. Pelus. 2, 6: *„Οὔτε εἶπεν ὁ Σωτήρ· ἐάν τις σε ῥαπίσῃ εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, φέρε γενναίως καὶ ἡσύχαζε· ἤνυσαν γὰρ τοῦτο καὶ ἄνευ ὑποθηκῶν τινες ἐπὶ φιλοσοφίᾳ διαλάμψαντες καὶ τῷ ἐμφύτῳ νόμῳ πολιτευσάμενοι"* (MPG. 78, 464).

[5] Ambros., De off. 1, 5, 18 (MPL. 16, 29).

herausfordern könnten.[1] Unberührt von den Schmähungen der Lasterhaften und nicht erschüttert durch ihre Lügen und Verleumdungen, gilt ihm sein Urteil mehr als fremde Unbilden.

Aber Ambrosius bleibt bei diesen Vernunftgründen nicht stehen; indem er befiehlt, mit Demut alle Anfeindungen, auch von Niedrigstehenden, hinzunehmen,[2] ist er weit entfernt davon, bei Begründung der Feindesliebe das Bild des alle Welt stolz verachtenden stoischen Weisen als Idealbild für den Christen hinzustellen. Eine solch untergeordnete, den höheren übernatürlichen Motiven dienende Bedeutung haben auch die anderen stoischen Beweggründe, die der Heilige gerne erwähnt; so empfiehlt er oft die „Schmerzlosigkeit" des gerechten Mannes gegenüber Beleidigungen und Unbilden[3] mit rühmenden Worten, ohne jedoch damit der stumpfen stoischen Gefühllosigkeit das Wort zu reden; auch das utilitaristische Moment ist ihm nicht fremd, wenn er sagt, daß es kein geringer Gewinn sei, vom Streite frei zu leben, daß die durch Versöhnlichkeit gesteigerte Freundschaft sehr viele Annehmlichkeiten des Lebens in ihrem Gefolge habe.[4] Ebenso sind bei Augustinus stoische Einflüsse bemerkbar, aber in geringerem Grade. An die stoische „Unverletzlichkeit" erinnern seine Ausführungen, daß der Feind dem Gerechten niemals schaden könne, wenn er auch seinen Leib töten sollte, da ja seine Seele lebe.[5]

In besonderer Weise trägt bei Tertullian die Empfehlung der Feindesliebe häufig stoisches Gepräge. Die Schmerzlosigkeit gegen alle Unbilden von seiten der Feinde gilt ihm ja als höchstes Gut, soferne sie eben in der „Geduld" ihre reale Verwirklichung findet. Seine ganze Abhandlung über diese Tugend ist in hohem Grade von stoisch-philosophischer Luft durchweht. Der Gerechte, sagt er, kennt kein Racheverlangen, weil er bei Übung der Geduld auch keinen Schmerz empfindet.[6] Diese in der Geduld wurzelnde Schmerzlosigkeit nun fordert den Christen auf, jedem Unrecht der

[1] Ambros., In ps. 38 (MPL. 14, 1043), cfr. De Ios. Patriarch. 1, 3: „Cognoscamus perfectum virum non moveri ulciscendi doloris iniuria nec malorum rependere vicem" (MPL. 14, 642).

[2] De off. 1, 5, 18. 19 (l. c.).

[3] Expos. in ps. 118, 53. 42 (MPL. 15, 1286. 1272).

[4] De off. 2, 21, 106 (MPL. 16, 132).

[5] Sermo 315, 6, 9 (MPL. 38, 1430).

[6] Tertull., De patient. 10, cfr. 5 (l. c.).

Feinde, bestehe nun dieses in Worten oder Tätlichkeiten, schweigende Verachtung entgegenzusetzen. Damit schafft er sich zugleich den größten Nutzen, da alle feindlichen Beleidigungen an seiner Geduld gleichwie Wurfgeschosse an einem Felsen von dauerhafter Härte abprallen und wirkungslos zu Boden sinken; zugleich aber gewinnt er damit auch Freude und Annehmlichkeit, wenn er bisweilen sieht, wie die vom Feinde gegen ihn geschleuderten Ungerechtigkeiten an seiner Geduld zurückweichend gegen denselben wüten. „Denn in der Absicht beleidigt man dich", führt Tertullian näherhin aus,[1] „um dir Schmerz zu machen, weil der Erfolg des Beleidigers im Schmerze des Beleidigten besteht. Wenn du also seinen Erfolg zunichte machst dadurch, daß du dich nicht betrübst, so wird die Folge sein, daß er Schmerz empfindet über den Verlust seines Erfolges. Dann gehst du nicht nur schadlos aus, was auch allein dir genügen wird, sondern du hast noch die Freude, daß dein Feind sich verrechnet hat, sowie Sicherheit infolge seines Schmerzes. Das ist der Nutzen und das Vergnügen, das dir die Geduld bereitet."

Abgesehen aber von diesen egoistischen Beweggründen, welche sich noch durch manche andere vermehren ließen, kennen die lateinischen Väter vor allem die herrlichsten, in der Würde und Erhabenheit der menschlichen Natur gelegenen Motive zur wirksamen Übung der Liebe gegen den böswilligen, feindseligen Nebenmenschen.

Es ist besonders wiederum der heilige Augustinus, welcher bei der Begründung der Natürlichkeit der Feindesliebe seinen weiten Blick offenbart. Der Feind ist zu lieben, wenn der Mensch sich selber liebt. Denn er hat ja den gleichen Leib wie jeder Nebenmensch, die gleiche Substanz, aus der gleichen Erde sind alle Menschen gebildet, der gleiche göttliche Odem hat sie belebt.[2] Allen Menschen ohne Unterschied, so führt Leo der Große diese herrliche Begründung fort,[3] lächelt derselbe Himmel, jeden umspült die gleiche Luft. Alle erfreuen sich derselben Tage und Nächte, während die einen gut, die anderen schlecht, diese gerecht, jene ungerecht sind, für alle ist Gott derselbe gütige Spender. Mit seinem Verstand erkennt nun aber der Mensch, im Unterschied von den wilden Tieren, den

[1] Tertull., De patient. 8, cfr. 10 u. ö. (l. c.)
[2] Augustin., Sermo 56, 10 (MPL. 38, 383 s.).
[3] Leo M., Sermo 12, 2 (MPL. 54, 169 s.).

Schöpfer über sich und den Geschlechtsgenossen neben sich, erkennt denselben auch im Feind,[1] er schaut in ihm sein eigenes Bild,[2] Gottes Ebenbild.[3]

Dadurch zur Anerkennung des Bruderverhältnisses gelangt,[4] steht er vor der Pflicht, von jedem widerrechtlichen Angriff gegen seinen Nebenmenschen, auch gegen den Feind, sich zu enthalten[5] und ihm gerade deshalb, weil er ein Mensch ist, wohlwollende Liebe entgegenzubringen.[6] So „erkennt er sich selbst als Mensch", indem er diesen Pflichten Genüge leistet,[7] und wird seiner Bestimmung als „geselliges Wesen", die ihm vom Schöpfer gegeben ist, gerecht.[8]

Die Humanität müssen wir also hochhalten, ruft Laktantius aus, wenn wir Menschen und keine wilden Tiere sein wollen;[9] dem Zorne die Zügel fahren zu lassen, ist das größte Unglück für einen Mann. Denn dadurch läßt er einen giftigen Skorpion an seinem Herzen,[10] verliert nicht nur das Anrecht, ein guter, sondern überhaupt ein Mensch zu sein,[11] und erniedrigt sich zum vernunftlosen Tier.[12]

Wenn aber Götzendiener ihre toten Standbilder verehren, um wie viel angemessener ist es für den Menschen, die lebenden Ebenbilder Gottes, die ihm auch in den Feinden noch entgegentreten —, da er ja Natur und Schuld wohl zu trennen weiß —,[13] nicht nur nicht zu verletzen, sondern auch zu achten und zu lieben![14]

---

[1] Leo M., Sermo 20, 3 (MPL. 54, 189—190).

[2] Gregor. M., Moral. 6, 35; Lactant., Div. inst. 6, 10 (MPL. 75, 758; 6, 666).

[3] Lactant., Div. inst., 6, 10, Augustin., Sermo 56, 10, Leo M., Sermo 20, 2 (MPL. 6, 666; 38, 384; 54, 189).

[4] Lactant., Div. inst. 6, 10, Augustin., In ps. 14 en., cfr. Sermo 56, 10 (MPL. 6, 666; 37, 1968; 38, 384).

[5] Augustin., In ps. 14; cfr. Lactant., Div. inst. 6, 10 (ll. cc.).

[6] S. Bernhard., In Cant. cant. Sermo 50, 7 (MPL. 183, 1024).

[7] Ambros., De Theod. obitu, or. 16 (MPL. 16, 1391).

[8] Lactant., Div. inst. 6, 10, cfr. 11. 12. 13. 18 (l. c.).

[9] Lactant., Div. inst. 6, 10 (l. c.).

[10] Augustin., Sermo 315, 69 (MPL. 38, 1436).

[11] Lactant., Div. inst. 6, 18 (MPL. 6, 701).

[12] Lactant., l. c.; cfr. Augustin., Sermo (supposit.) 273, 5 (MPL. 39, 2258).

[13] Augustin., Sermo 56, 10 (MPL. 38, 384).

[14] Lactant., Div. inst. 6, 13 (MPL. 6, 684 s.).

Und wenn ihn auch für sein Verhalten der Gedanke belohnt, nach Umwandlung des Feindes in einen Freund in Ruhe und Sicherheit leben zu können —, den edelsten Lohn, natürlich betrachtet, birgt für ihn das Bewußtsein, seine Leidenschaften gezügelt, fremde Sitten gebessert und dadurch einer heiligen „Menschenpflicht“ Genüge geleistet zu haben.[1]

§ 26. Die übernatürlichen Motive der Feindesliebe.

1. Motive des Glaubens und der Liebe, rein übernatürliche Beweggründe sind es vor allem, welche die Väter bei Empfehlung der Feindesliebe in Anwendung bringen.

Dem Feinde muß wahre Liebe in wohlwollender Gesinnung und auch in werktätigen Erweisen entgegengebracht werden, weil Gott in positiver Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes dies befohlen hat; diese Mahnung lassen die griechischen Väter immer wieder ergehen. In demütigem Gehorsam aber diesem göttlichen Gebot zu folgen, dazu muß den Christen übernatürliche Liebe bewegen, sei es nun, daß das Motiv der Furcht, durch Gottes Strafgerechtigkeit von ihm getrennt zu werden, nur eine unvollkommene Liebe in ihm erstehen läßt, oder daß der Blick auf die göttlichen und erhabenen biblischen Vorbilder von Feindesliebe und die Hoffnung auf eine beseligende Vereinigung mit seinem Herrn, in der Vorahnung hier auf Erden schon und einst besonders im Himmel, aus vollkommener Gottesliebe ihn auch die Feinde wahrhaft lieben heißt.

Um Verzeihung seiner eigenen Sünde zu erlangen, muß der Christ der Weisung des Herrn gemäß auch seinem Feinde vergeben;[2] nur wenn er sich vor Gott keines Fehlers schuldig weiß, kann er sich auch des Mitleids gegen den Mitbruder begeben.[3] Wer aber wollte seinen feindseligen Mitbruder nicht ertragen, da er weiß, daß auch Gott wegen seiner Sünden ihn fortwährend ertragen muß,[4] damit er nicht zugrunde geht? Darum erwidert er die Feindschaft niemals, sondern verzeiht und spricht sich so, gleichsam

---

[1] Valerian., Hom. 12, 4 (MPL. 52, 729).

[2] Clem. Rom, Ad Cor. 1, 13; Clem. Alex., Strom. 7, 14; Gregor. Theol., Ep. 77 (MPG. 9, 519; 37, 144).

[3] Gregor. Theol., Poem. Moral. 33 (MPG. 37, 939).

[4] Ignat., Ad Polycarp. 3.

sein eigener Richter,[1] ein barmherziges Urteil vor seinem Herrn,[2] erwirbt sich die Verzeihung seiner Sünden schon hier auf Erden[3] und ist geschützt am Gerichtstage,[4] während der Unversöhnliche und Rachgierige bei Ablegung seiner Rechenschaft[5] lernen wird, welch ein großes Übel die Feindschaft ist; sie wirket den Tod.[6]

Aber nicht nur der Gedanke, daß Feindschaft im Jenseits von Gott ewig trennt, wenn die Sünde nicht vergeben, soll den Christen zur Übung der Feindesliebe bewegen, sondern auch die Erinnerung, daß er hier auf Erden schon nicht mit „Zutrauen", wie ein Kind zu seinem Vater, zu Gott hintreten kann.[7] Denn nicht nimmt dieser das Opfer des Gebetes an, wenn nicht vorher dem Bruder Verzeihung geschenkt wurde;[8] die Feindschaft verhindert die Erhörung einer Bitte.[9] „Denn vor der Türe draußen", sagt der heilige Ephräm, „bleiben die Gebete stehen, welche bei ihrem Aufstiege nicht die Liebe mit sich führen, die vor ihnen die Pforte öffnet."[10]

Den mächtigsten Beweggrund, seinen Feinden nicht nur nicht zu zürnen und ihnen von Herzen zu verzeihen, sondern auch mit reiner, aufopfernder Liebe in Gesinnung und Tat ihnen jederzeit zu begegnen, erblickt aber der Christ in dem erhabensten Vorbild seines Gottes und Herrn im Himmel und in dem Leben, Leiden und Sterben seines gottmenschlichen Erlösers auf Erden. Denn Gott liebt nicht, wie die Menschen, die Erinnerung an ihm zugefügte Beleidigungen;[11] aus Menschenfreundlichkeit[12] läßt er täglich

---

[1] Isid. Pelus. 4, 111 (MPG. 78, 1177).

[2] Chrysost., In Matth. hom. 61, 5 (MPG. 58, 595).

[3] Chrysost., In Is. 3, 14, cfr. In Eph. hom. 16, 3 (MPG. 56, 48; 62, 116) et saepe.

[4] Chrysost., In Gen. 1 hom. 4, 7, cfr. Gregor. Theol., Ep. 77 (MPG. 53, 46, l. c.).

[5] Chrysost., In Eph. hom. 14, 2 (MPG. 62, 102), cfr. Ad Pop. Antioch. hom. 20, 6; Greg. Theol., Ep. 77 (ll. cc.).

[6] Pastor Herm., Vis. 2, 3. Vgl. Ephraem. Syr. „Über die zweite Ankunft des Herrn" 12 („Bibliothek der Kirchenväter").

[7] Gregor. Theol., Ep. 77 (l. c.).

[8] Constit. apost. 2, 53. [9] Constit. apost. 2, 53.

[10] Ephraem. Syr., 11. Ermahnung („Bibliothek der Kirchenväter").

[11] Past. Herm., Mand. 9, 3; cfr. Polycarp., Ad Phil. 12, 2.

[12] Gregor. Theol., Ep. 77; cfr. Gregor. Nyss., De orat. Dom. 5; De beatitud. or. 7 (MPG. 37, 143; 44, 1177; 44, 1289).

seine Sonne aufgehen über Gute und Böse und wendet in gleicher Weise allen die Wohltaten der Natur zu; ja er hat sogar seinen eigenen Sohn zu Gerechten und Ungerechten in die Welt gesendet.[1]

Des Gottmenschen Erlösung der gottfeindlichen Menschheit ist sodann eine einzigartige, göttliche Tat der Feindesliebe, das unerreichbare, aber immer nachahmungswürdige[2] Ideal der Feindesliebe. „Ertrage alle Beleidigungen deines Feindes ohne Zorn", ruft darum der heilige Basilius seinen Gläubigen zu, „geduldig im Hinblick auf das Beispiel deines Lehrmeisters! Noch bist du nicht verurteilt, noch nicht gekreuzigt. Noch fehlt viel zu seiner Nachahmung."[3] In seiner Menschwerdung,[4] in seinem ganzen Lebenswandel,[5] besonders aber in seinem Leiden, angefangen vom letzten Abendmahl gegenüber seinem Verräter[6] und seinem milden Verhalten gegen den ihn schlagenden Henker,[7] bis zu seiner blutigen Opferung auf dem Sühnaltar[8] offenbart er nur Liebe gegen seine Feinde. Ihren höchsten Grad hat dieselbe in seinem Gebete für seine Mörder[9] erreicht.

Wenn aber dem Christen das Beispiel seines Gottes zu schwer zur Nachahmung dünkt, so möge er sein Auge richten auf seine „Mitknechte" Paulus und Stephanus[10] und in seinem Herzen erwägen, daß schon im Alten Bunde, wo noch nicht so hohe Kampfesziele gesteckt waren,[11] heilige Männer wie ein Joseph, Moses, David und Samuel die „evangelische" Tugend der Feindesliebe betätigten.[12]

Im Hinblick auf seine göttlichen und heiligen Vorbilder und in Erwägung des Lohnes vermag der Gläubige auch seinerseits seine Vernunft zu bezwingen[13] und das schwere[14] Gebot der Feindes-

[1] Clem. Alex., Strom. 7, 14 (MPG. 9, 520).
[2] Polycarp., Ad Phil. 2. 8. 12, 2.
[3] Basil., Adv. ir. 4 (MPG. 31, 364).
[4] Isid. Pelus. 4, 204; cfr. 4, 111. (MPG. 78, 1292, 1177).
[5] Chrysost., In Matth. hom. 61, 5; In Ioann. hom. 84, 3 (MPG. 58, 596; 59, 458).
[6] Chrysost., In Ioann. hom. 70 (MPG. 59, 381).
[7] Basil., Adv. ir. 2, 6, cfr. Sim. Met., Sermo 20 (ll. cc.).
[8] Gregor. Theol. Poem. Mor. 33 (l. c.).
[9] Chrysost., In Cruc. et Latr. 1, 5 (MPG. 49, 405 s., cfr. 417 ss.).
[10] Chrysost., In Matth. hom. 61, 5, In Cruc. et Latr. 1, 5 (ll. cc.).
[11] Isid. Pelus. 4, 204 (l. c.).
[12] Chrysost., In Matth. hom. 61, 5, In Cruc. et. Latr. 1, 5 (l. c.).
[13] Chrysost., In Gen. 9 hom. 27, 8 (MPG. 53, 251).
[14] Chrysost., Ad Pop. Ant. hom. 20, 6 (MPG. 49, 207).

liebe zu üben. Denn groß ist schon hienieden der Lohn der Gotteskindschaft,[1] große Hoffnungen aber winken besonders im Jenseits.[2] Doch will der Christ, dem Befehle seines Herrn gemäß, den ihm voranleuchtenden Beispielen mit gutem Erfolg nachstreben, so reichen dazu seine Kräfte nicht aus; er muß um die Gnade beten.[3] Mit Demut gewappnet trete er dann in den Kampf und siege![4]

2. Verfolgen wir auch bei den lateinischen Vätern die verschiedenen übernatürlichen Beweggründe der christlichen Feindesliebe, wie sie in der unvollkommenen und vollkommenen Liebe Gottes ihre Wurzeln schlagen, so muß auch nach ihrer Lehre das Bewußtsein eigener Sündhaftigkeit[5] und Verzeihungsbedürftigkeit[6] vor der Feindschaft zurückschrecken und zur Milde und Versöhnlichkeit gegen den Feind mahnen.

Denn dieser, sagt der heilige Augustinus, kann uns keinen Schaden zufügen.[7] Unversöhnlichkeit aber bedingt den größten Nachteil. Ein unerbittlicher Richter nämlich, der den Menschen während seines Erdenlebens in Beobachtung des Gebotes der Nächstenliebe sich selbst Richter sein läßt, wird einst nach Maßgabe der Erfüllung dieses Gebotes den Menschen richten,[8] den Unversöhnlichen aus dem Buche des Lebens streichen und dem Schicksal des unbarmherzigen Knechtes überantworten.[9] Anderseits aber hofft der nicht vergebens auf Vergebung seiner Sünden, der die seines Feindes verzeiht.[10]

Wie sollte ferner der Christ seinem Feinde zürnen und von Rachegedanken gegen ihn sich leiten lassen, da er sich ja bewußt

[1] Chrysost., In Gen. 1 hom. 4, 7; In Gen. 9 hom. 27, 8; cfr. Constit. apost. 2, 8; Barnab. ep. 19, 4. 5 (MPG. 53, 46; 53, 250, l. c.).

[2] Gregor. Theol., Ep. 77; Isid. Pelus. 4, 196 (l. c.).

[3] Gregor. Theol., Adv. ir. 25; Chrysost., In Gen. 32 hom. 58, 5 (MPG. 54, 513).

[4] Greg. Theol., Adv. ir. 25; Basil., Adv. ir. 2, 6. Cfr. Sim. Metaphr. 20 (ll. cc.).

[5] Augustin., Enarr. in ps. 93, 1, 7; cfr. Sermo (supposit.) 271, 2 (MPL. 37, 1196; 39, 2251).

[6] Ambros., Enarr. in ps. 38, 13. 14 (MPL. 14, 1045).

[7] Augustin., Sermo 56, 10 (MPL. 38, 383).

[8] Augustin., Sermo (dub.) 386, 1 (MPL. 39, 1695).

[9] Augustin., Sermo 56, 12; Petr. Chrysol., Sermo 139, cfr. Valerian., Hom. 13, 5 (MPL. 38, 385; 52, 574, 733).

[10] Prosp. Aqu., In ps. 129, 4 (MPL. 45, 1862).

ist, daß ihre Anfeindungen eine von seinem liebreichen Gotte ihm zugedachte Prüfung sind,[1] der er nicht unterliegen kann bei vertrauensvollem Aufblick zum gerechtesten und höchsten Richter, welcher über seine Unschuld wacht?[2]

Den mächtigsten Beweggrund zu allzeit zum Verzeihen bereiter Gesinnung und zu wahrer, aufrichtiger Liebe gegen den Feind erblicken auch die lateinischen Väter in der göttlichen Tat der Feindesliebe, die der Gottmensch in seiner Erlösung auf Erden verwirklichte, und die noch fortwährend weiterlebt in der mit seinem Blute gestifteten Kirche. Namentlich der heilige Augustin führt den letzteren Gedanken, den die griechischen Väter nur andeuten, in herrlicher Weise aus.

Christi Langmut und Erbarmung offenbart sich von seiner Menschwerdung[3] bis zu seinem Tode[4] und erstrahlt im hellsten Lichte in seinem Gebet für seine Mörder.[5]

Nach seinem Tode aber nimmt er seine Feinde in die Kirche auf, rettet durch sein Blut die, welche sein Blut vergossen haben,[6] ja, nachdem sie seine Brüder geworden, gibt er ihnen dasselbe zu trinken.[7]

Alle Menschen sind nun nicht nur durch ihre gleiche Natur untereinander Brüder, sondern der Reichtum der Gnade[8] Christi vereinigt alle Menschen im großen Tempel Gottes,[9] wo Gott unser Vater, die Kirche unsere Mutter, alle Menschen untereinander aber Brüder sind.[10] Diese innige Gemeinschaft umschlingt auch unsere Feinde, sie bedingt darum auch die Liebe zu ihnen. Schlecht sind zwar die Feinde, Gefäße zur Schande des

[1] Augustin., In ep. Ioann. ad Parth. tract. 8, 4. Cfr. Lact., Div. inst. 5, 23 (MPL. 35, 2043; 6, 628).

[2] Lactant., Div. inst. 6, 18; cfr. Ambros., Expos. in ps. 118, 42, 14, De obitu Valentin. 34 (MPL. 6, 698 s., 15, 1272; 16, 1370).

[3] Cyprian., De bono patient. 6. 7 (MPL. 4, 625 ss.).

[4] Ambr., Expos. in Luc. 8, 24 (MPL. 15, 1772).

[5] Augustin., Sermo 56, 12; Sermo 315, 5, 8; 386, 1; Gregor. M., In Evang. 1 hom. 18, 4; Ep. lib. 11, 4, 45; In Evang. 2 hom. 27, 2. 3 (MPL. 38, 385, 1430; 39, 1695; 76, 1152; 77, 1159; 76, 1206—1209).

[6] Cypr., De bono patient. 8 (MPL. 4, 628).

[7] Augustin., In ep. Ioann. ad Parth. tract. 8, 10 (MPL. 35, 2042).

[8] Leo M., Sermo 12, 2 (MPL. 54, 169—170).

[9] Augustin., Sermo 15, 7. 8 (MPL. 38, 120).

[10] Augustin., Sermo 56, 10 (MPL. 38, 384).

Tempels Gottes;[1] aber sie sollen Gefäße zur Ehre werden. Betet daher nach dem Befehl des himmlischen Hausvaters, ruft der heilige Augustinus aus,[2] betet als lebendige Gefäße, wenn ihr die Zierde des Hauses Gottes liebet, „die lebendigen Steine, die Herzen der Gläubigen, die durch das Band der Liebe zusammengehalten werden".[3] Und wenn der Feind auch ein Heide und Häretiker, so muß auch ihm die Liebe in fürbittendem Gebete sich zuwenden; denn auch er ist, wie Paulus, zur großen Gottesfamilie, zum universalen Tempel Gottes berufen.[4] — Auf diese Weise prägt der Mensch die Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit Gottes am besten in sich aus,[5] und der Grad der Feindesliebe ist, wie Leo der Große in einer seiner Fastenpredigten darlegt,[6] der Prüfstein dafür, ob Gott in dem Menschenherzen wohnt.[7]

Freilich ist diese Nachahmung Gottes durch die Betätigung der christlichen Feindesliebe schwierig.[8] Aber ein Blick auf die Vorbilder des Alten Testamentes, wo eine so große Geduld noch nicht geschaut wurde, „weil der Glaube noch nicht erschienen war,"[9] und das Beispiel der „Mitknechte" des Neuen Bundes,[10] so vieler Menschen aller Stände und Klassen,[11] sagen dem Christen, daß der Herr in seinem Gebot nichts Unmögliches befohlen.

„Noch ist ja die Quelle nicht versiegt,"[12] aus der sie alle Mut und Kraft zur Übung dieser Tugend geschöpft, noch winkt derselbe göttliche, himmlische Lohn für die Beobachter des Gesetzes. Denn nicht Lohn und Bezahlung von Menschen, sondern die Erwartung göttlichen Soldes stärkt den Christen,[13] die Erinnerung daran, daß

[1] Augustin., Sermo 15, 1 (MPL. 38, 116).
[2] Augustin., Sermo 15, 7 (MPL. 38, 119. 120).
[3] Augustin., Sermo 15, 1 (l. c.).
[4] Augustin., Sermo 56, 10 (l. c.).
[5] Cassian., Coll. 9, 10 (MPL. 49, 857 s.).
[6] Leo M., Sermo 38, 3; cfr. Serm. 34, 3 (MPL. 54, 262. 251).
[7] Leo M., Sermo 38, 4 (l. c.).
[8] Augustin., Sermo 15, 8 (MPL. 38, 120).
[9] Tertull., De patient. 6 (l. c.).
[10] Cyprian., De bono patient. 9—12, Ambros., De off. 1, 48; Hieron., In Matth. 1, 6; Augustin., Sermo 56, 12; 315, 5, 8; 386, 2 (MPL. 4, 628 ss; 16, 92 s.; 26, 41; 38, 385, 1430; 39, 1697).
[11] Augustin., Sermo (supposit.) 273, 3 (MPL. 39, 2257).
[12] Augustin., Sermo 315, 6 (MPL. 38, 1430).
[13] Tertull., Apol. 36 (MPL. 1, 460).

wie auch der Herr auf Erden ein Verfluchter und doch hinwiederum der allein Gesegnete war,[1] auch er hienieden schon als „Kind" seines himmlischen Vaters dessen reichsten Segens sich erfreut,[2] als Kind aber sodann auch Erbschaftsansprüche hat auf eine himmlische Erbschaft[3] im jenseitigen Jerusalem.[4] Die Mauern dieser Gottesstadt sind erbaut von Frieden, und er als Friedenssohn wird nicht wie der Feindselige die Tore verschlossen, sondern auf allen Seiten weit geöffnet finden[5] und dort am Throne Gottes die Palme des Martyriums für sein Dulden, Verzeihen und seine Liebe zum Feind entgegennehmen.[6] Denn es gibt zwei Arten des Martyriums, ein körperliches und ein geistiges. Letzteres ist mit der wahren, aufrichtigen Feindesliebe gegeben.

Dies sind im allgemeinen die übernatürlichen Motive, aus welchen die lateinischen Väter die edle Tugend der christlichen Feindesliebe emporblühen sehen. Sie ließen sich noch durch manche andere vermehren, die mit den erwähnten in innigerem oder loserem Zusammenhang stehen.

Aber die gebotenen Ausführungen erreichen gewiß schon ihren Zweck, in Umrissen das herrliche Bild zu zeichnen, welches das christliche Altertum in der edelsten Blüte der christlichen Moral, der Feindesliebe, aufweist. Nicht nur, daß die ersten Zeugen der jungen Kirche jeglichen Haß und jegliche, auf Wiedervergeltung sinnende Erinnerung an erlittenes Unrecht verpönten — sie forderten auch die von Christus gelehrte innigste, „vollkommene" Liebe zum Feinde, vielfach ohne der menschlichen Schwäche Rücksicht zu schenken. Gewiß ist die Unterscheidung von streng Pflichtgemäßem und bloß Geratenem in der Befolgung der Worte des Herrn bei Matth. 5, 45 f. der Väterlehre nicht gänzlich unbekannt; namentlich Augustinus

[1] Tertull., De patent. 8 (l. c.).

[2] Cyprian., De patient. 6; cfr. Lact. 5, 24; 6, 12, Ambros., 1, ep. 63, 103, Valerian., Hom. 13, 4. 5 (MPL. 4, 624; 6, 630. 684; 16, 1217; 52, 732 s.).

[3] Augustin., Sermo 15, 8 (MPL. 38, 120).

[4] Augustin., Sermo (supposit.) 272, 6 (MPL. 39, 2255).

[5] Augustin., Sermo 272, 6. 7 (l. c.).

[6] Gregor. M., In Evang. lib. 2 hom. 35, 7: „Duo quippe sunt martyrii genera, unum in mente, aliud in mente simul et actione; mori quippe a persequente, martyrium in aperto est: ferre vero contumelias, odientem diligere, martyrium est in occulta cogitatione" (MPL. 76, 1263).

hat mit genialem Blick der späteren Theologie auch in diesem Betreff die sichere Bahn gewiesen, und auch ein Gregor von Nazianz, Basilius, Isidor von Pelusium und andere haben hier der Scholastik die Wege gezeigt. Aber sicher und bestimmt die patristische Lehre ausgebaut zu haben, dieses Verdienst darf die Scholastik, beziehungsweise ihr Fürst, der heilige Thomas von Aquin, für sich in Anspruch nehmen.

Wunderbar haben die Lehren der alten Kirche dann das Leben der Gläubigen bestimmt. Wohl in keiner Epoche der Kirchen- und Weltgeschichte hat die christliche Feindesliebe herrlichere Triumphe gefeiert, als in der Zeit der blutigen Verfolgungen durch die weltlichen Machthaber und der darauf folgenden, den Leib der Kirche bedrängenden geistigen Stürme, in der Periode des Kampfes der Häresien. Laut zeugt für den übernatürlich-himmlischen Ursprung der Tugend christlicher Feindesliebe das Gebet der unter den grausamsten Martern verröchelnden Christenscharen, laut zeugt dafür auch die Tatsache, „daß während einer so langen Periode der Verfolgungen das unter dem Eindruck so schmerzlicher Prüfungen in die Katakomben geflüchtete Christentum nirgends ein Bild der Trauer, ein Zeichen der Kränkung, einen Ausdruck der Rachbegierde hinterlassen hat, daß im Gegenteile alle seine Denkmäler den Geist der Sanftmut, des Wohlwollens und der Liebe atmen“.[1]

2. Die Lehre von der Feindesliebe im System des heiligen Thomas von Aquin.

§ 27. Zusammenfassende und abschließende Darstellung der positiv-christlichen Feindesliebe.

Sittliche Ideen haben ihre Entwicklungsgeschichte; dieser Gesichtspunkt ward während unserer ganzen Arbeit im Auge behalten, da die Feindesliebe nach dem natürlichen und positiven Sittengesetz zur Darstellung gelangte. Einen gewissen formellen Abschluß, der für die Folgezeit von maßgebendem Einfluß blieb, erfuhr nun die Lehre über unsere Tugend durch ihre Würdigung im System des heiligen Thomas von Aquin. Sicher haben schon die Vertreter

[1] Raoul Rochette, bei: Hettinger Fr., Aus Welt und Kirche I⁵ (Freiburg 1902), 136.

der früheren Scholastik die Pflichtmäßigkeit der Liebe zum Feinde im allgemeinen und eine graduelle Unterscheidung der positiven Liebesaufgaben im besonderen festgehalten und namentlich im Anschluß an den Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus[1] hierüber sich geäußert; aber das Verdienst des großen Aquinaten ist es, die bei den Vätern, namentlich Augustinus, schon niedergelegten Prinzipien zur Begründung der Feindesliebe, so ihre anthropologische und theologische Motivierung, die geistig-innerliche Erfüllung ihrer Vorschriften und die Unterscheidung in gebotene pflichtmäßige und geratene vollkommene Beobachtung der Lehren des Heilandes über die Liebe zum persönlichen Feind in eine bestimmt abgegrenzte, feste systematische Formulierung gebracht zu haben. Es wird im folgenden zunächst noch unsere Aufgabe sein, den Pflichtenkreis der Feindesliebe im System des „englischen" Lehrers zu betrachten.

In seinem Kommentar zum Römerbrief legt Thomas eine treffliche Einteilung dieser Pflichten vor, wenn er sagt, die Liebe zum Nächsten erheische zunächst Wohlwollen, Eintracht und Wohltun.[2] Dieser Einteilung folgend stellt sich der negative und positive Charakter der Feindesliebe in ihren inneren und äußeren Entfaltungen und Taten kurz heraus.

Das Wohlwollen bedeutet die innere Herzensgesinnung, die dem Liebesobjekte Gutes und nicht Schlimmes will,[3] — die Liebe schlechthin. Sie muß auch die Feinde umschließen, darf diese, wenn sie in allgemeinen Fürbittgebeten sich offenbart, nicht übersehen. Die Gesetzeserfüllung[4] gebietet dies; denn auch die Feinde sind unsere naturverwandten Brüder und bleiben es, trotz der Schuld der Feindschaft.[5]

In das Gebiet der „Vollkommenheit" aber fällt es, spezielle Liebesaffekte und fürbittendes Gebet dem persönlichen Feinde

---

[1] In 3. Sent. libr. d. 30, a. 7. Vgl. Waldmann, a. a. O. 174 f.

[2] Com. in Rom. 12, lect. 3: „Circa primum considerandum est, quod ad charitatem tria pertinent. Primo quidem benevolentia, . . . secundo concordia, . . . tertio beneficentia."

[3] Comm. in Rom. 12, lect. 3.

[4] Comm. in Rom. 12, lect. 3. S. th. 2, 2, q. 83, a. 8.

[5] S. th. 2, 2, q. 25, a. 8; Opusc. 18, 14; Comm. in Gal. 6, lect. 2, In 3. Sent. libr. d. 30, q. 1, a. 1.

zuzuwenden; nur in besonderen Fällen ist auch letzteres mit Heilsnotwendigkeit gefordert.[1]

Nun aber kennt die christliche Liebe, weil ihrem Wesen nach notwendig recht und gerecht, Ordnung in ihrer Betätigung: das größere Gut beansprucht den Vorrang vor dem geringeren, höher wertet sich das Gut der Seele als das des Leibes; dieses hinwieder geht den äußeren Gütern vor;[2] näher stehen nach einer anderen Rücksicht der Liebe die Verwandten als die Fremden, die Allgemeinheit als die Einzelperson. Christliche Nächstenliebe erleidet daher keine Einbuße, wenn der Christ dem Feinde ein zeitliches Übel wünscht, über dasselbe sich freut, — nicht aber, sofern es ein Übel ist, sondern sofern dadurch von dem unserer Liebe Näherstehenden ein Übel abgewehrt[3] oder das Wohl der Gemeinschaft, der Kirche gefördert wird. In gleicher Weise verschlägt es nicht gegen den christlichen Geist, über das Unglück des Feindes Freude zu empfinden, insofern das Übel der Strafe oft das größere Übel der Schuld bannt. Aber nur bei zeitlichem Unglück hat diese Regel Geltung; denn die Güter der Gnade stehen sich nicht gegenseitig im Wege, weil ja geistige Güter von mehreren zugleich besessen werden können. Darum kann niemand, ohne die Liebe zu verletzen, seinem Feinde ein geistiges Übel wünschen.[4] Im objektiven Sinn muß der Christ hier vielmehr seinen Feind so lieben wie seinen besten Freund, weil er ja allen Menschen in gleicher Weise das höchste Gut, die ewige Glückseligkeit wünschen muß.[5] Ein sehr hoher Grad sittlicher Vollkommenheit befähigt wohl auch, über das Übel der Schuld beim Feind sich zu freuen oder über jemands Verurteilung, insofern das Gut der göttlichen Gerechtigkeit daraus hervorleuchtet, das wir, weil Gott selbst, mehr lieben müssen als alle Menschen.[6] Hier freut man sich aber in Wahrheit über ein Gut. Ein solches muß ja immer die sittliche Denk- und Handlungsweise bestimmen. In Rücksicht auf das Gute erhält sogar

[1] S. th. 2, 2, q. 83, a. 8: „Quod pro inimicis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali."

[2] Opusc. 18, 13.

[3] In 3. Sent. libr. d. 30, q. 1. a, 1.

[4] In 3. Sent. libr. d. 30, q. 1, a. 1; cfr. In 3 Sent. libr. d. 30, q. 1, a. 2.

[5] Comm. in Gal. 6, lectio 2.

[6] In 3. Sent. libr. d. 30, q. 1, a. 1.

der Fluch, an sich, wenn von Haß und Rachsucht inspiriert, der unversöhnlichste, schrofffste Gegensatz von Wohlwollen und Gebet, seine ethische Erlaubtheit und Weihe. Der Christ kann seinem Feinde Böses wünschen, um ihn durch Widerwärtigkeiten zum geistigen Fortschritt zu bringen.[1] In dieser gegen das Böse eifernden, auf das Gute bedachten Denk- und Handlungsweise des Christen offenbart sich so der von den Vätern, namentlich Augustinus, betonte, vom heiligen Thomas aber oft und oft behandelte Grundsatz, daß die Natur des Menschen zu lieben, die Schuld aber zu hassen sei.[2]

Jeder aber gegen den Nächsten und Feind abzielende Haß, sofern er nicht von Liebe geleitet die Schuld desselben tilgen, ihn selbst aber retten will, also jeder aus schlimmer Leidenschaft aufsteigende Haß, ist Sünde und verwerflich.[3] Erfährt auch der Christ von seinem Feinde Unbilden und Bitterkeiten, so darf er darob dessen Person nicht rachsüchtig zürnen, mag auch seine moralische Bosheit die sittliche Güte empören;[4] der „Bereitwilligkeit des Herzens" nach muß er seinem Feinde verzeihen. Besondere Freundschaft ihm entgegenzubringen, lehrt der Aquinate,[5] dazu bindet der pflichtmäßige Gehorsam gegen das Gesetz des Herrn nicht. Aber wenn der Feind um Verzeihung bittet, dann muß sie ihm gewährt werden. Ein gegenteiliges Verhalten würde ja ihn, der schon unser Freund ist, zurückstoßen.

Die „Vollkommenheit" der Tugend freilich säumt nicht, der im Herzen ja immer vollzogenen Verzeihung auch nach außen Gestalt zu schaffen dadurch, daß sie nicht verpflichteterweise dem Feinde die versöhnliche Hand bietet. Verschiedene Beweggründe muntern dazu den vollkommenen Christen auf.[6] Es ist vor allem seine Würde als Kind Gottes; ihr Kennzeichen ist die verzeihende Milde und Güte. Friedlich ist der Sieg, welchen diese letzteren über des Feindes Herz davontragen. Was aber wünscht der Mensch von Natur aus mehr als Sieg? Außerdem hat die Verzeihung

[1] Comm. in Rom. 12, lectio 3.

[2] Comm. in Gal. 6, lect. 2, Opusc. 4, In 3 Sent. libr. d. 30, q. 1, a. 1 u. o., bes. auch: De virt. q. 2: De char. a. 8.

[3] S. th. 2, 2, q. 34, a. 3; cfr. q. 25, a. 6, corp.

[4] Opusc. 4, 8: De 5. praecepto.

[5] Opusc. 4, 8: „De dilectione proximi."

[6] Opusc. 4, 8: „De dilectione proximi."

aber auch ansehnlichen Nutzen im Gefolge: denn sie schafft aus Feinden Freunde, sichert die Erhörung des Gebets vor Gott zu und, was das Größte ist, bewahrt vor dem Schaden der Sünde.

Über der Verzeihung stehen im Pflichtenkreis der Feindesliebe die Werke des „Wohltuns", wie sie der heilige Thomas von Aquin nennt. Wohltun, die Zeichen der Liebe entspringen ihrem innigsten Verhältnis mit der inneren liebevollen Herzensstimmung. Wie nun diese die Feinde im allgemeinen umfaßt und dabei der Erfüllung des Liebesgebotes pflichtmäßig gerecht wird, im einzelnen aber auf die Bereitwilligkeit (des Herzens), nötigenfalls tätliche Erweise von Liebe zu offenbaren, sich beschränkt, so darf auch das „Wohltun" die Feinde von den der Allgemeinheit gespendeten Wohltaten nicht ausschließen, im Falle der Not aber muß es dem Feinde tatkräftig zur Seite stehen.[1]

Nur die „vollkommene" Gesetzeserfüllung verlangt die Unterstützung des Feindes mit Wohltaten aus der Fülle eines liebeglühenden Herzens, um so das Böse durch das Gute zu überwinden.

Aus dem Erwähnten geht auch hervor, wie Cajetan bemerkt,[2] daß man mit dem persönlichen Feinde nicht zu reden und ihn nicht zu grüßen brauche, sofern und insoweit diese äußeren Freundschaftsbezeugungen auch nicht der Allgemeinheit zugewendet werden. Freundschaftliche Wohltaten gehen eben aus freier Huld, nicht aus schuldiger Pflicht hervor.

Damit fällt auch der wider diese Lehre erhobene Vorwurf in sich zusammen, als gebreche es dieser Liebe in ihrer Berechnung, wann sie sich betätigen solle, an Aufrichtigkeit. Sie ist eben nur die Wirkung des Affektes der Liebe, wie wir ihn oben dargelegt haben.[3]

Sodann aber ist nicht zu übersehen, daß diese Lehre des heiligen Thomas zwar voll und ganz theoretische Wahrheit beansprucht, daß aber doch manche praktische Rücksichten, wie Vermeidung von Ärgernis und andere, eine vollkommenere und vollkommene Gesetzeserfüllung nahe legen werden. Dem sittlichen Takt und persönlicher Klugheit, soweit nicht ein edleres Liebesmotiv treibend einwirkt, ist auch hier wiederum große Freiheit geboten.[4]

---

[1] S. th. 2, 2, q. 25, a. 9. In Rom. 12, lect. 3.
[2] Comm. in S. th. 2, 2, q. 25, a. 9.
[3] In 3. Sent. lib. d. 30, q. 1, a. 2.
[4] Cajetan Card., Comment. ad loc.

Die Gegensätze nun dieser lebendig wirkenden Feindesliebe sind das Unrechttun aus Rache und zur Selbstverteidigung.[1]

Hiernach läuft es dem Gebote der Liebe zuwider, dem Feinde etwas Böses, ein Übel als solches zuzufügen. Aber um des vorgesteckten guten Zieles willen ist es der Obrigkeit und autorisierten Personen gestattet, ja sogar zur Pflicht gemacht, über jene Menschen, die durch Unrecht an der Mehrheit sich verfehlt, ein zeitliches Übel zu verhängen, wobei jedoch die Liebesrücksicht nicht außeracht gelassen werden darf; es kann das geschehen vor allem zu deren Besserung, oder wenigstens Zügelung, zur Ruhe und Sicherheit für andere, zur Wahrung der Gerechtigkeit und Ehre Gottes,[2] „wenn die notwendigen Rücksichten genommen werden".

Jede widerrechtliche Rache und Strafe aber ist ein Eingriff in Gottes Rechte selbst und somit Sünde.[3] Desgleichen ist Selbstverteidigung und Ahndung erlittenen Unrechtes, wobei Leidenschaftlichkeit und Rachgier die Führung behaupten, unerlaubt.[4] Vielmehr soll der Christ die seiner Person zugefügte Unbill geduldig „tragen, wenn es frommt".[5] Doch verbietet der heilige Thomas auch eine tatkräftige Abwehr und Selbstverteidigung gegenüber dem ungerechten Angreifer nicht, wenn er sagt, dieses Gebot beziehe sich auf die Bereitwilligkeit des Herzens in der Ertragung von Unrecht. Aber nur im dringenden Notfall, wenn die Anrufung der Obrigkeit und Rettung durch Flucht nicht möglich ist, kann die Selbstwehr bei Einhaltung der notwendigen Grenzen Platz greifen.[6]

Erinnert man sich, wie gerade das Prinzip des Widerstandes und der Selbstverteidigung gegen tätliche Angriffe des Feindes bei den Vätern eine unsichere, schwankende Behandlung erfuhr, wie dieselben im stoischen Sinne vielfach gänzlich verworfen wurden bis endlich Augustinus in seiner Lehre durch die Betonung der Inner-

---

[1] Thom., Comm. in Rom. 12, lect. 3.

[2] De virt., q. 2 De char. a. 8, S. th. 2, 2, q. 108, a. 1; cfr. Comm. in Rom. 12, lect. 3.

[3] S. th. 2, 2, q. 108, a. 1.

[4] In Matth. Evangel. expositio (Matth. 5, 39).

[5] S. th. 2, 2, q. 108, a. 1: „In quantum vero iniuria in aliquem illata ad eius personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expediat. Huiusmodi enim praecepta intelligenda sunt secundum praeparatio nem animi."

[6] In Matth. Evang. expos. (Matth. 5, 39 s.).

lichkeit der Verzeihung und Liebe zum Feinde hier eine sichere Basis schuf, so erkennt man erst recht die hohe Bedeutung der thomistischen Lehre.

In genialer Weise ist hier die Schwierigkeit der Pflichtenkollision gelöst, indem sie der vor der Nächstenliebe stehenden Selbstliebe[1] gebührend Rechnung trägt, ohne aber die Nächstenliebe selbst je in ihrem eigentlichen Wesen zu verletzen; denn dieses besteht zunächst nicht in der äußeren Erweisung von Zeichen des Wohlwollens, sondern in der im Inneren des Menschenherzens lebenden, dauernden Liebesgesinnung.

Wie nun in der Darstellung der Liebespflichten gegen den Feind nach ihrer aktiven und passiven Seite hin, in Gesinnung und Tat, so trägt auch seine Begründung der Feindesliebe den auszeichnenden Charakter des tiefen Blicks des „englischen" Lehrers an sich.

Während die Väter bei der natürlichen Begründung der Feindesliebe, wenigstens vor Augustinus, vielfach stoischen Motiven folgen, baut der heilige Thomas hauptsächlich auf Aristoteles seine diesbezügliche Beweisführung auf. Der Mensch, sagt er, ist von Natur aus des Menschen Freund, da die Gleichheit der Natur dieses Verhältnis bedingt.[2] Da nun aber die Schuld des Feindes dessen Natur nicht zerstört, sondern nur akzidentell etwas hinzufügt, so muß die natürliche Neigung zu ihm nicht beseitigt werden. Wenn darum das Gebot zur Feindesliebe verpflichtet, so „vervollkommnet" es nur die natürliche Neigung zum Feind.[3]

Die vollkommene christliche Feindesliebe[4] aber kann in ihrer äußeren Betätigung nicht mit natürlichen Kräften verwirklicht werden.

---

[1] Opusc. 18, 14 u. f. o.

[2] Opusc. 18, 14: „Quia omnes homines conveniunt in natura speciei, omnis homo est naturaliter omni homini amicus." — Cfr. Quaest. De virt., q. 2 De char. a. 8, ad 7. 11.

[3] Quaest. De virt., q. 2 De char., a. 8, ad 7. Cfr. Comm. in Gal. 6, lect. 2, Opusc. 4 De dilect. prox., In 3. Sent. libr. d. 30, q. 1, a. 1. — Mit der thomistischen Lehre deckt sich die des heiligen Bonaventura, In 3 Sent. libr. cfr. d. 28, a. 1, q. 3.

[4] Lediglich diese hat wohl Thomas nach dem Zusammenhang im Auge, wenn er sagt Opusc. 18, 14: „ . . Quia homo naturaliter magis seipsum quam aliena diligit, ex eadem autem radice procedit, ut aliquid diligatur et eius contrarium odio habeatur, consequens est, ut infra naturalis dilectionis limites inimicorum dilectio non comprehendatur."

Der heilige Thomas zählt vier Motive auf, welche den Christen zur Nächsten- und Feindesliebe bewegen sollen, wovon zwei, nämlich die Betrachtung der Gemeinsamkeit der Natur und die Erwägung des der Feindesliebe folgenden Nutzens zu deren natürlicher Übung, der Blick aber auf die göttliche Liebe und der Gehorsam gegen sein heiliges Gesetz zu deren christlich-übernatürlicher Verwirklichung aneifern sollen.[1]

Nur Gott und seine unendliche Liebe können also den Grund zur vollkommenen Erfüllung des christlichen Gesetzes der Feindesliebe bilden.[2] Je vollkommener die Liebe zu Gott also ist, so fährt der heilige Thomas fort, desto reiner und lauterer wird auch die Liebe zum Feind sich darstellen.

Wer also die edelste Blüte opferbereiter Nächstenliebe, die Feindesliebe, in sich vollkommen gestalten, wer das Gebot der Nächstenliebe voll und ganz erfüllen will, der muß zugleich in der Liebe zu seinem Herrn und Gott, soweit es ihm möglich ist, vollkommen sein. Religion und Moral reichen sich so in innigstem Bunde die Hand — der heilige Thomas hat, so schließen wir unsere kurze Betrachtung seiner Lehre von der Liebe zum persönlichen Feind, mit Hervorkehrung des innersten Geistes des Christentums, unsere Tugend unter tiefer natürlicher und der erhabensten übernatürlich-göttlichen Begründung gewürdigt und zu ihrer Betrachtung und Nachahmung aufgefordert, uns liegt die Pflicht ob, in seinem Geiste zu wandeln!

§ 28. Schlußwort.

Nach vollbrachter Wanderschaft ruht wohl der Wanderer am Bestimmungsorte etwas und läßt sein Auge zurückschweifen über Berg und Tal, so er geschaut. Und wenn all die Bilder, die sich ihm gezeigt, mit buntem Spiel an seiner Seele vorüberziehen, so prägt sich ihm davon eines besonders tief in die Seele, um nicht mehr daraus zu entschwinden.

Verschiedene Bilder haben auch auf unserer Wanderung in der vorgelegten Studie verschiedene Eindrücke hervorgerufen. — Unbekannt mit dem inneren wahren Wesen der Liebe wurde die

[1] Cfr. Opusc. 4, 8: „De dilectione proximi."

[2] S. th. 2, 2, q. 25, a. 8, Opusc. 18, 14: „Ad diligendos inimicos nihil movere potest, nisi solus Deus."

antike Volksethik in ihren Anschauungen über das Verhältnis zum persönlichen Feinde hauptsächlich von Haß und Rachbegierde geleitet. Zwar sprechen einige Beispiele davon, daß die Idee des Verzeihens und wohlwollender Versöhnlichkeit dem Menschenherzen niemals unbekannt war. Die Philosophie sodann, besonders in der jüngeren Stoa, pries dieselbe in manchen ihrer Vertreter in den herrlichsten Lehren, aber Liebe, innig-aufrichtige Liebe zum Feind, konnten wir in diesen Lehren so wenig entdecken, als wir ein von eigennützigen Zwecken bestimmtes Wohlwollen gegen den Nächsten als Liebe bezeichnen können.

Der Verstand freute sich über die herrliche Rhetorik, welche diese philosophischen Lehren umkleidete, bewunderte die aus denselben hervorschimmernden tiefen Gedanken, — aber das Herz fröstelte bei dem aus denselben entgegenwehenden kalten Hauche des Egoismus. Hoch stand allerdings die stoische Feindesliebe über all den Lehren der vorhergegangenen Jahrhunderte. In der „Fülle der Zeit" emporblühend, bildete ihre Philosophie, näherhin ihre in dieser Studie behandelte Ethik, einen wichtigen abschließenden Bestandteil der nach dem göttlichen Weltenplane auf das „Licht der Welt" vorbereitenden philosophischen Entwicklung inmitten der heidnischen Finsternisse.

Aber doch war dieser Vorbereitungscharakter hier nur mehr passiver Natur; die wahre sich selbst vergessende Feindesliebe hätte im Stoizismus bei seinem egoistischen Pantheismus keine festen Angriffspunkte gefunden; denn es fehlte die sichere Basis der Feindesliebe, die Gottesliebe.

Israels Beruf war es, die lebendige Gottesidee und Gottesliebe der Menschheit zu erhalten, hier begegnen die Anfänge der heilig-übernatürlichen Feindesliebe, deren Ideal in extensiver und intensiver Vollkommenheit mit dem Gottessohne selbst zur Erde niederstieg.

Ja, die von Jesus Christus gelehrte und geübte heroische Liebe zum persönlichen Feinde ist das Idealbild, welches den Vätern in hehrem Scheine vorschwebte und das sie in nimmer müder Begeisterung als das Geheimnis der christlichen Sittenlehre priesen, das der heilige Thomas in seiner ganzen inneren Schönheit uns vorführte. Das Idealbild der christlichen Feindesliebe, dieser lebendigen Apologie der christlichen Moral, der christlichen Religion, ja des Gottmenschen selbst, möge mit dem Verfasser der Arbeit auch der gütige Leser in seiner Brust verschlossen mitnehmen!

Personen- und Sachregister.

